Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIII. Band, 4. Heft.

XV.

Die Rechtsphilosophie der Epikureer.

Von

Robert Philippson, Magdeburg.

(Schluß.)

Schon Demokrits Spruch B. 174 (Diels) zeigt die grundsätzliche Übereinstimmung beider Denker: ὁ μὲν εὔθυμος εἰς ἔργα ἀεὶ φερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα. Recht und Gesetz werden ebenso wie von Epikur getrennt und gleichgesetzt, ihre Befolgung als eine Folge und wohl auch als eine Quelle harmonischer Seelenstimmung bezeichnet, wie wir ähnliches bei den jüngeren Epikureern ausgesprochen fanden. Im Gegensatze hierzu wird wie bei diesen auf die stete Angst und Selbstpeinigung hingewiesen, die das Unrechttun zur Folge hat: Ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῇ . . . δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει. Ist die Darstellung der demokriteischen Lehre bei Epiphanias (Diels A 166) richtig (s. unten Note [46]), so stand er wie Epikur auf Seite derer, die die φύσις des δίκαιον vertraten (ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως), während Aristipp dies bestritt (vgl. Diog. L. II, 93 μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον . . . ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει). Das Gesetz preist er (Spruch B. 248) als Wohltäter der Menschheit und fordert, auch hierin mit Epikur übereinstimmend, (Spruch B. 47) den Gehorsam gegen Gesetz und Obrigkeit [46]), aber nicht aus Furcht, sondern aus

---

[46]) Danach kann die Behauptung des Epiphanias (A 166): ἐπίνοιαν γὰρ κακὴν τοὺς νόμους ἔλεγε καὶ οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν nicht richtig sein, oder höchstens letzteres in dem Sinne, daß der Weise der Gesetze nicht bedarf, wie wir es als Meinung Epikurs fanden und bei Demokrit finden werden.

Pflichtgefühl (Spruch 41). Für letzteres hätte allerdings Epikur Erkenntnis des Nutzens gesetzt. Daß man auch im Verborgenen das Böse meiden soll, fordert er wie dieser; nur das Motiv, die Scham vor sich, würde der nicht gelten lassen. Wie Epikur preist er das Glück, einem wohlverwalteten Staat anzugehören (Spruch B. 252): πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σῳζομένου πάντα σῴζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.

Daß er trotzdem dem λάθε βιώσας Epikurs nicht fern stand, zeigt Frg. 3: Τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ.

Das Wichtigste ist aber, daß er den Zweck der Gesetze wie Epikur auf die Verhinderung gegenseitiger Schädigung beschränkt. Denn Spruch B. 245 sagt: οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο (= μὴ βλάπτειν ἀλλήλους).

Auch darin stimmt er mit diesem überein, daß der Vernünftige der Gesetze nicht bedarf, um Recht zu tun (Spruch B. 181). Ebenso wendet er sich gegen Empedokles und die Pythagoreer, indem er das Töten schädlicher Tiere als straflos und im allgemeinen Interesse liegend hinstellt(Spr. B. 257). Und so rechtfertigt er auch die Tötung feindlicher Menschen (Spr. 258—260).

Wie Metrodor bei Philodem π. οἰκονομίας empfiehlt er die gute Verwaltung des eigenen Hausstandes, wie dort wird ein mäßiger Wohlstand gepriesen. Epikur gleicht er in der Abneigung gegen Ehe und Kindererzeugung (vgl. A. 170 und B. öfters). Hoch aber erhebt er sich über diesen in der Anerkennung, daß die sympathetischen Triebe die beste Gewähr für die Erfüllung der Staatszwecke seien (B. 255 und 261). Aber dieser Staatszweck liegt doch auch bei ihm nicht in der Forderung des Gemeinwohls, der πόλις, sondern den Einzelinteressen.

So scheint mir die Übereinstimmung beider Männer auf diesem Gebiete eine wesentliche zu sein. Die Abweichungen liegen in derselben Richtung wie bei ihren ethischen Lehren und sind daraus erklärlich.

Noch bleibt aber ein Punkt zu erörtern. Wenn wir in den dogmatischen Rechtsanschauungen wesentliche Übereinstimmungen zwischen Epikur und Demokrit fanden, so erscheint eine noch größere Verwandtschaft in der geschichtsphilosophischen Ableitung des Staates zwischen Epikur und Protagoras. Denn die Auseinandersetzungen,

die Plato in seinem Protagoras diesem in den Mund legt, stimmen in höchst merkwürdiger Weise mit den Anschauungen überein, die wir ausführlicher über den gleichen Gegenstand bei Lukrez und Hermarch fanden. Auch Protagoras setzt einen barbarischen Urzustand voraus. Der erste Kulturfortschritt wird auch bei ihm durch die Benutzung des Feuers zu technischen Zwecken herbeigeführt. An ihn knüpfen sich weitere Errungenschaften: Götterglaube, Sprache, Schaffung von Wohnungen, Kleidern, Fußbekleidungen. Aber noch wohnen die Menschen vereinzelt, ohne Städte, eine Beute wilder Tiere. Mit der Staatskunst fehlt ihnen auch die Kriegskunst. Es folgt die Stufe der Städtegründung. Aber auch jetzt noch enthalten sich die Menschen nicht der gegenseitigen Schädigung (ἠδίκουν ἀλλήλους). Erst mit Einführung der Schamhaftigkeit und Gerechtigkeit [47]) (im Mythos durch Hermes auf Befehl des Zeus) entsteht das Staatsleben. Das Töten der Mitbürger wird unter Strafe genommen. Daß auch Protagoras den Zweck der Strafe in der Abschreckung (und daneben in der Besserung) findet, wissen wir. Auch er betrachtet als Merkmale des Gerechten das Nützliche und die Gegenseitigkeit (327[b]). Auch er begründet die Verschiedenheit der Rechte mit ihrer Relativität und beruft sich, wie die Epikureer, auf die Analogie des Gesunden und Ungesunden (334a ff.). Auch bei ihm entspringt der Staat nicht dem Gemeinschaftsgefühle, sondern dem Zwange individueller Bedürfnisse.

Auf die Protagoras betreffenden Theätetstellen will ich nicht näher eingehen, weil es zweifelhaft ist, inwieweit sie Folgerungen Platos aus dem zugrunde gelegten Protagorassatze sind. Aber auch hier ist es, wie bei den Epikureern, der Weise, der die Bürger von dem Nutzen der Gerechtigkeit überzeugt (167[c]), und Plato weist den Satz von der Naturwidrigkeit der δίκαια denen zu, ὅσοι μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρον λόγον λέγουσι (172b). Daß Protagoras auch über den ἀκούσιος φόνος wie Hermarch philosophierte, lehrt Fragm. A[10] (Diels).

Da also eine Anlehnung Epikurs an die von Plato vorgetragenen Lehren des Protagoras unzweifelhaft ist, fragt es sich, auf welche Weise diese übermittelt sind. Wenn Plato sie nicht frei erdichtet hat — was ich nicht glaube —, so könnten sie Schriften des Protagoras entnommen sein, die Epikur ebenfalls als Quelle benutzt hätte. Ich halte es nun für wahrscheinlich, daß Pr. in der Tat ähnliche Gedanken vielleicht

[47]) Αἰδώς ist das Gefühl für das καλόν und αἰσχρόν, Δίκη für das δίκαιον und ἄδικον.

in seinen ἀντιλογίαι ausgesprochen hat[48]). Bei Platos Art aber, in den großen Vorgängern zugleich Zeitgenossen zu bekämpfen, glaube ich, daß er die näheren Ausführungen dieser Gedanken einem solchen entnommen hat. Und als diesen vermute ich Demokrit. Denn daß zwischen ihm und Protagoras auch auf dem politischen Gebiete Übereinstimmungen vorliegen, hat mit Recht neulich Nestle betont (Politik und Aufklärung in Griechenland. Neue Jahrb. XII S. 8). So gleichen sich ihre Anschauungen über Gesetz und Strafe. Ferner glaube ich einen Anklang an den Mythos des Protagoras und dessen Lehre von der Einführung der Gesetze bei dem Demokriteer Anaxarchos zu finden. Als dieser nämlich Alexander über den Tod des Kleitos trösten wollte, führte er aus, daß der König über die Meinungen der Menschen erhaben sei, weil er selbst die Quelle des Rechtes darstelle. Nach Plutarch, Alexander Kap. 52 sagte er: Τὴν Δίκην ἔχει παρέδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πραχθὲν ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος θεμιτὸν ᾖ καὶ δίκαιον und bei Arrian Anab. IV, 9, 7 fährt er nach ähnlichen Worten fort: καὶ οὖν καὶ τὰ ἐκ βασιλέως μεγάλου γιγνόμενα δίκαια χρῆναι νομίζεσθαι πρῶτα μὲν πρὸς αὐτοῦ βασιλέως, ἔπειτα πρὸς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Wir erinnern uns, daß auch Protagoras bei Plato Δίκη und Αἰδώ von Zeus den Menschen geschickt sein läßt, und daß nach Lukrez Könige zuerst die Gesetze einführten.

Auch in den Aegyptiaca des Abderiten Hekataios finden sich Anklänge an den Protagorasmythos. So heißt es Diels S. 460, 9 ff.: ἔθεσαν δὲ καὶ νόμους ὑπὲρ δικαιοσύνης, οὓς εἰς Ἑρμῆν ἀνήνεγκαν. Z. 39 ff.: menschliche Sprößlinge der Götter hätten διὰ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν (Lukrez: benigni, ingenio qui praestabant) die Unsterblichkeit erlangt, ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γεγονέναι. Einige Priester meinen (Z. 47) πρῶτον Ἥφαιστον βασιλεῦσαι πυρὸς εὑρετὴν γενόμενον. Mir scheint es, als ob in diesem Kulturromane philosophische Gedanken, die von Protagoras und vielleicht Demokrit stammen und bei Epikur sich wiederfinden, den Ägyptern beigelegt werden.

Im Anschluß daran möchte ich noch mit einigen Worten auf die oben S. 296 berührte Stelle aus dem zweiten Buche des platonischen Staates zurückkommen. Unzweifelhaft sind die Ausführungen Glaukons und Adeimantos' über die Frage, ob die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit ein Gut sei, als Ganzes in ihrer geistreichen Zuspitzung

---

[48]) Daß περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως ein später erfundener Buchtitel ist, scheint mir Diels S. 538 Z. 7 Anm. mit Recht anzunehmen.

auf Platos Rechnung zu setzen. Daß aber im einzelnen dabei fremde Ansichten in freier Mischung verwendet werden, dafür zeugen die wiederholten φασί und λέγουσι. Da mutet nun schon die Bemerkung 357[b], daß die ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα ein Gut an sich seien, epikureisch an. Wir wissen aber, daß auch Demokrit die Lustlehre nicht fremd war. Ferner wird 359[a] die Entstehung des Rechtes auf Verträge über die Vermeidung gegenseitiger Schädigung zurückgeführt. Auch diese Bestimmungen, die Vertragsnatur des Rechtes und die negative Begrenzung seines Inhalts, kennen wir als epikureisch und finden letztere wenigstens bei Demokrit; nichts steht aber im Wege, ihm auch die erstere zuzuschreiben. Freilich die unbedingte Gleichsetzung des δίκαιον und νόμιμον im folgenden entspricht Epikurs Ansicht nicht. Auch Demokrit wird sie, selbst wenn wir der Epiphaniasstelle nicht trauen, kaum zuzuschreiben sein. Doch kann sie eine Umbiegung Platos sein. Der Einwand gegen den Vorzug des Unrechttuns 365[c] οὐ ῥᾴδιον ἀεὶ λανθάνειν κακὸν ὄντα ist ebenfalls epikureisch und demokriteisch zugleich. Wenn endlich der Einwurf, der Ungerechte könne den Göttern nicht verborgen bleiben, mit der Annahme abgelehnt wird, daß es Götter entweder nicht gebe oder sie sich nicht um menschliche Dinge bekümmerten, so entspricht die letztere Annahme und der Verzicht auf göttliche Ahndung des Unrechtes völlig der Ansicht Epikurs. Ebensowenig finden wir aber bei Demokrit die Forderung des Rechttuns mit dem Hinweise auf göttlichen Lohn und Strafe begründet. So wäre es wohl möglich, daß die hier von Plato vorgetragenen Ansichten, soweit sie epikureische Färbung tragen, auf Demokrit zurückgehen.

Während diese letzteren Vermutungen, wie ich gerne gestehe, nur Möglichkeiten darstellen, so kommen wir wieder auf festeren Boden, wenn wir das Verhältnis des Nausiphanes zu Epikur untersuchen. In ihm werden wir den eigentlichen Vermittler zwischen Meister und Schüler auch auf ethischem und rechtsphilosophischem Gebiete finden. Aus den Rhetorika Philodems tritt uns jetzt seine Gestalt etwas deutlicher hervor.

Schon Demokrit hatte in seiner Tritogenoia (Diels I² S. 385, 25 ff.) als zweites Geschenk der φρόνησις das εὖ λέγειν hingestellt. Aus Sextus adv. math. I, 2 wußten wir, daß Nausiphanes zahlreiche Schüler um sich versammelte und sich eifrig mit den Bildungsfächern (μαθήματα), besonders aber mit der Rhetorik beschäftigte. Dasselbe ging

auch aus den Schmähungen hervor, mit denen Epikur nach eben derselben Sextusstelle und Mitteilungen des Diogenes L. X, 7 seinen Lehrer in dem Briefe an die Freunde in Mitylene bedachte, mag nun dieser Brief echt sein oder nicht. Voll bestätigt und im einzelnen verdeutlicht wird dies jetzt durch Philodem. Aus diesem ersehen wir, daß Nausiphanes seine Stellung zur Redekunst auch schriftstellerisch dargelegt hat, entweder in einem besonderen Buche oder (nach Diels' stillschweigender Annahme I² S. 463 Z. 41) im Anschlusse an die oben erwähnte Tritogeneia seines Meisters in seinem Tripus. Seine Ansicht war, daß aus der Naturforschung, wie er sie im Sinne Demokrits betrieb, gute Redner hervorgehen könnten. Gegen diese Meinung, die auch von anderen Physiologen, vielleicht seinen Schülern (Sudhaus Rh. Mus. Bd. 48 S. 334 f. vermutet mit Recht auch Timokrates, den Bruder Metrodors, darunter) verteidigt wurde, wandte sich Metrodor in einer Schrift mit dem Titel: Πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας (Philod. Rhet. I S. 54)[49]. Auf dieser Schrift beruht (wiederum nach Sudhaus' sicherer Annahme ebend. S. 333) der Teil des von ihm als sechsten bezeichneten Buches der Rhetorika Philodems, in dem dieser die Physiologen bekämpft. Während aber der verdiente Herausgeber nur die Coll. XXIX bis XLVIII als gegen Nausiphanes gerichtet annimmt, weist schon H. v. Arnim in seiner lichtvollen Einleitung zum Dio S. 46 (unter Diels' Zustimmung) auch die coll. 1 (XI)—XXVIII der Polemik gegen Nausiphanes zu, und ich meinerseits glaube, daß der Anfang dieser Polemik in dem verlorenen Teile von coll. I zu suchen ist, so daß ihr auch die coll. II—X angehören[50]. Der Beweis für diese Annahme würde hier zu weit führen.

---

[49]) Daß in dieser nur Nausiphanes und seine Anhänger bekämpft werden, zeigen die Worte des Hypomnematikons Philodems (Sudh. II, 242, 32): τοῖς εἰς τοὺς περὶ Ναυσιφάνην ἔνπροσθε παρατεθεῖσιν (nämlich von Metrodor).

[50]) Nur coll. XXIV, 16 — XXV, 8 bekämpfen einen anderen Gegner, dessen Name hinter den einleitenden Worten: Καίτοι Ναυσιφανείοις ὅμοιος ὁ λόγος ἐστίν . . . ausgefallen ist. Die Episode schließt als solche deutlich mit: Ἀλλ' οὗτος μὲν χαιρέτω. Der Gegner ist in dem Erhaltenen erstens gekennzeichnet durch seine Ablehnung der ἱστορία, die nach 16, 12 und XXXVI, 4 für Nausiphanes zweifelhaft und vielleicht erst durch die Polemik gegen die Epikureer, die die Kenntnis der ἱστορία für den Politiker verlangen, veranlaßt ist. Zweitens durch die Behauptung: der Physiologe könne jedes Volk überreden (XXV Z. 6 [πείθ]οι ἄν), während N. verlangt, daß der Redner τοῦ πλήθους καταμάθοι τοὺς ἐθισμούς

Es ist nun merkwürdig, daß Philodem gerade in seiner Polemik gegen Nausiphanes auch die Verwandtschaft Epikurs mit diesem zur Anschauung bringt. Wir beschränken uns hier naturgemäß auf Ethik und Politik.

Die Grundzüge der Ethik des Nausiphanes enthält die schon von H. v. Arnim a. a. O. S. 51 mit Recht diesem zugewiesene Stelle XII, 2 ff. (S. 8 Sudh.): . . . τὸ συγγενικὸν [51]) τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἥδεσθαι κἀπαθεῖν [52]), ἀλλ' εἰ μὲν ἔστι τις ἄνθρωπος, πρὸς τοῦτο φέρεται καὶ χωρὶς τῆς τούτων προσδοκίας εἴτ' ἀλόγως εἴτε λελογισμένως οὔτε διώκειν τοῖς ὅλοις οὐδὲν οὔτε φεύγειν μᾶλλον δ' οὐδὲ τὰ ζῷα ἄλλον ἐπιδέχεται τρόπον. Als angeborenes höchstes Ziel [53]) betrachtet also N. Lust und Schmerzlosigkeit. Ihm wendet sich jeder Mensch unmittelbar mit oder ohne Überlegung zu, und ohne dieses würde er und ebenso die Tiere nichts erstreben und meiden. Lust- und Unlustgefühle werden also als einzige Reize und Motive für den Willen hingestellt. Wir wissen, daß schon Demokrit in περὶ εὐθυμίης (frg. 4 Diels) sagte: τέρψις . . . καὶ ἀτερπίη οὖρος (= τέλος) τῶν συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων. Und der Demokriteer Diotimos erklärt nach Demokrit als Kriterien αἱρέσεως καὶ φυγῆν τὰ πάθη, Stimmt demnach Nausiphanes mit diesem in den Grundbegriffen überein, so mit seinem Schüler auch meist in den Ausdrücken. Ἥδεσθαι und μὴ ἀλγεῖν sind auch diesem das τέλος und ἀγαθὸν συγγενικόν (Us. S. 63 Z. 1) oder σύμφυτον (ebd. Z. 3), ἀπὸ ταύτης (τῆς ἡδονῆς) καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς (Z. 2 f.). Auch er lehrt, daß die Tiere denselben Grundtrieben folgen (vgl. z. B. Us. Frg. 398). Beide verlangen jedoch übereinstimmend, daß nicht jede Lust gewählt, jede Unlust gemieden werde, sondern beide hinsichtlich ihrer Folgen einer Kritik unterzogen würden. Philodem, col. IX, 4 ff., sagt von Nausiphanes: τὴν διάγνωσιν ὧν αἱρετέον καὶ φευκτέον πρὸς τὸν πολιτικὸν βίον φέρων und Epikur selbst

---

(XXV Z. 18 f.). Vielleicht ist der Verfasser dieser Antikritik Timokrates. Ob c. 15 zu dieser Episode gehört, bleibe dahingestellt.

[51]) So v. Arnim S. 51. Vgl. c. XXIII Z. 14 (Sudh. S. 17) und 8, 2 (S. 10) τοῦτο ὃ βούλεται ἡ φύσις.

[52]) So möchte ich in möglichstem Anschluß an die Überlieferung ΚΑΠΗ|ΘΕΙΝ lesen. Sudh.: „πείθεσθαι καὶ πείθειν?", v. Arnim ἥδεσθαι καὶ μὴ ἀλγεῖν nach Philodems Umschreibung dieser Worte XVII, 13 ff. Doch weicht καὶ μὴ ἀλγεῖν zu sehr von der Überlieferung ab. Über das ἀπαθεῖν weiter unten.

[53]) Vgl. auch c. XVIII,[14] ff. aus Phil. Widerlegung: εἴτε δὲ καὶ ταὐτὸν ἀεὶ τῷ φυσικῷ τέλος δοθείη, πρὸς ὅτι σφοδρότατα ὥρμηκεν (wozu er — Nausiphanes — aufs entschiedenste geneigt ist).

(a. a. O. 63, 13 ff.): τῇ μέν τοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα (ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας) κρίνειν καθήκει. So fordert auch Demokrit nach Stobäus (Diels 383, 45 f.) διορισμὸς καὶ διάκρισις τῶν ἡδονῶν, eine Forderung, die durch zahlreiche Fragmente bestätigt wird.

Aber diese Übereinstimmung rückwärts und vorwärts reicht noch weiter. Wenn ich oben richtig κἀπαθεῖν hergestellt habe, so glaube ich, daß in dem Worte nicht nur das negative μὴ ἀλγεῖν, sondern ein positiver Glückszustand enthalten ist. Daß in der Tat Nausiphanes als τέλος die ἀκαταπληξία bezeichnete, wußten wir aus dem Apollodorfragment (Diels S. 465, 41). Nun lesen wir col. XXXI 2, nachdem im vorigen von der Neigung des Nausiphanes zu politischer Tätigkeit gesprochen ist: οὐδ' ἔοικεν (das ziemt sich aber nicht), εἴ τις τῆς ἡσυχίας ἐπιβάλλεται θεωρία οὐδενὶ συνεργοῦσα. Diese Theorie der ἡσυχία muß übereinstimmen mit der Forderung der ἀκαταπληξία, und sie würde ihren Ausdruck finden in dem obigen ἀπαθεῖν. So stellte schon Nausiphanes nach Apollodor (s. o.) die ἀκαταπληξία mit der ἀθαμβίη Demokrits zusammen, und diese wiederum ist eins mit dem Worte, durch das Demokrit meistens sein ethisches Ziel bezeichnet, der εὐθυμίη, dem seelischen Gleichgewichte (vgl. Natorp, Ethik des D. S. 95). Und wir können die Entwicklung dieses Begriffes noch verfolgen. Von dem Anhänger Demokrits Anaxarchos sagt Diogenes IX, 60: οὗτος διὰ τὴν ἀπάθειαν . . . . Εὐδαιμονικὸς ἐκαλεῖτο. Dessen Schüler und zugleich der Lehrer des Nausiphanes Pyrrhon stellte als ethisches Ergebnis seiner Skepsis die ἀταραξία (Zeller IIIa[4] S. 505 A 3) oder ἀπάθεια (ebd. A 5) auf. Diesen Zustand bezeichnete Timon auch als ein Leben ῥῆστα μεθ' ἡσυχίης (ebd. A. 4). So ergeben sich denn die für Nausiphanes bezeugten Begriffe der ἀκαταπληξία, ἀπάθεια und ἡσυχία als Erbstücke aus der Schule Demokrits und Pyrrhons. Und bei seiner durch Antigonos von Karystos bezeugten Bewunderung für die Gemütsstimmung des letzteren (Diels S. 462 Z. 36 f.) darf man annehmen, daß seine Auffassung dieser Begriffe sich nicht weit von der quietistischen des Skeptikers entfernt habe. Nun bezeugt uns Nausiphanes selbst an dem oben angeführten Orte, daß Epikur gleichfalls die Lebensart (ἀναστροφή) Pyrrhons bewundert habe. Und in der Tat ist es ja bekannt genug, daß auch jener sein Lebensideal in der Schmerzlosigkeit und Seelenruhe (ἀταραξία) fand (vgl. Zeller a. a. O. S. 455). Es

kommt hinzu, daß Nausiphanes so gut wie Epikur diese Seelenruhe als Ergebnis der Naturforschung betrachtet, die vor allem die Seele von Wahnvorstellungen befreie. So sagt Nausiphanes bei Philodem coll. XLIV, 18 f.: καὶ καρπὸν (nämlich der philosophischen Methode) οὐ μισθὸν ἀλλὰ κενῶν δοξῶν ἀπαλλαγήν. Dasselbe ist aber die Ansicht Epikurs: die Physiologie hat die Aufgabe, uns von Wahnvorstellungen und falschen Lüsten zu befreien (vgl. Zeller a. a. O. S. 396 A. 1). Nach alledem ist es im höchsten Maße wahrscheinlich, daß Epikur auch in der Ethik unmittelbar auf den Schultern seines Lehrers steht. Wenn trotzdem Philodem XXXI 4 ff. und gewiß im Anschlusse an die ersten Häupter der Schule dessen Theorie der Ruhe als οὐδενὶ συνεργοῦσα, μὴ ὅτι αὐτῷ τῷ βίῳ τῶν κεκτημένων περιποιοῦσα τὸ ἄριστον ἢ τροπὴν πρὸς τὸ βέλτιον nennt, so werden wir die Gründe sogleich kennen lernen.

Im Gegensatze zu Epikurs bekanntem Ausspruche: οὐ πολιτεύσεται ὁ σοφός, scheint Nausiphanes dem Weisen nicht nur die Beschäftigung mit der Rhetorik, sondern auch mit der Politik angeraten zu haben. Ich sagte „scheint", weil die Stellen, die diese Seite seiner Lehre betreffen, kein ganz zweifelloses Ergebnis bieten. Wenn Voll. Herc. IV² f. 206 (Us. S. 414)[54]) ein Gegner der Epikureer sagt: μετὰ ταῦτα πρὸς τὴν τέχνην τί δὴ λέγουσι ἀλλ' ἢ „φιλόσοφος ἀνὴρ οὐ πολιτεύσεται;" δι' ὃ δὴ ἄρχονται μακρῶς ἢ πρὸς τόν Δημοκρίτειον Ναυσιφάνην διαμάχονται, so braucht die Polemik der Epikureer nur gegen die Beschäftigung des Nausiphanes mit der Rhetorik (τέχνη) gerichtet gewesen zu sein. Und ebenso steht es mit den Stellen in Philodems Rhetorik, die unmittelbar auf jenen zurückgehen. Sie würden nicht durchaus die Annahme ausschließen, daß Nausiphanes zwar dem Weisen die theoretische Beschäftigung mit Rhetorik und Politik sowie den Unterricht in beiden Fächern zuweise, die Ausübung aber dem Redner überlasse. Indessen macht doch die Widerlegung Philodems an manchen Stellen einen anderen Eindruck. Prüfen wir die Hauptstellen, die hier in Frage kommen!

C. XIII und c. 4 (Sudh. S. 4 f.) setzt Philodem auseinander, daß sich der Redner notwendigerweise den Haß der Menge zuziehe. Dann folgen (c. 4, 10) die wichtigen Worte: Ὅθεν καὶ Ναυσιφάνης οὐκ ἀπέδρα· λέγει γὰρ προαιρήσεσθαι τὸν σοφὸν ῥητορεύειν ἢ πολιτεύσεσθαι.

---

54) Crönert, Memoria Herc. S. 5 weist auf Grund der Schrift diese Kolumne auch den Rhetorica Philodems zu.

„Dem entzog sich auch N. nicht, denn er sagte, der Weise werde es vorziehen, rednerisch oder politisch tätig zu sein.“ Es ist klar, daß der Satz in diesem Zusammenhange so keinen Sinn gibt. Denn aus dem Hasse der Menge gegen die Politiker kann nicht die Notwendigkeit politischer Tätigkeit gefolgert sein. Ich glaubte daher zuerst das ἤ komparativ fassen zu müssen: „der Weise wird lieber rhetorisch als politisch tätig sein.“ Doch habe ich zwar Belege für αἱρεῖσθαι ἤ, aber nicht für προαιρεῖσθαι ἤ (ohne μᾶλλον) gefunden. Vor allem scheint mir aber das Folgende dagegen zu sprechen. Nach einer Lücke folgen nämlich Worte, die darauf schließen lassen, daß Nausiphanes riet, nur gegenüber befähigten und willigen (εὐφυεῖς und πρόθυμοι) Menschen rednerisch und politisch tätig zu sein, eine Beschränkung, auf die auch die Worte c. XII, 11 ff. deuten. Denken wir uns diese Einschränkung als Bedingung dem obigen Satze hinzugefügt (und die Lücke gibt Raum für eine solche Ergänzung), so ist alles in bester Ordnung: der Weise wird nur öffentlich auftreten, wenn er es mit anständigen und willigen Menschen zu tun hat. So erklärt sich denn auch die unmittelbar folgende, durchaus berechtigte Einwendung Philodems: οὐκ εὐφυεῖς γοῦν οἱ πολλοὶ πρὸς πάσας μεθόδους πειθοῦς οὐδὲ πρόθυμοι.

Ähnlich steht es mit der zweiten wichtigen Stelle c. XXX Z. 11 ff. Es heißt dort: Er (der Physiker) könnte wohl behaupten, daß er dem Willen nach (αἱρέσει) die Fähigkeit habe (zur Politik); der Wille würde sich aber auf Fähigkeiten beziehen, soweit sie gut sind. Dann heißt es weiter: Πῶς οὖν μέλλει τὴν δύναμιν ἔχων τοῦ πολιτεύεσθαι καλῶς οὐχὶ καὶ βουλήσεσθαι; Es wäre nun möglich, daß diese Frage die Widerlegung Philodems einleitete. Wahrscheinlicher ist mir aber die Annahme Sudhaus', der sie noch Nausiphanes zuweist. Denn dazu paßt auch die Bemerkung Philodems in der nächsten Kolumne: es gezieme sich nicht (doch wohl die politische Tätigkeit) für einen, der eine Theorie der Ruhe aufstelle. An beiden bisher besprochenen Stellen finden wir also eine Aufforderung an den Weisen zu politischer Tätigkeit; aber an der ersten unter einer sehr vorsichtigen Einschränkung, an der zweiten in Form einer Frage, die anknüpft an die Erklärung, daß der Weise der αἵρεσις nach die Fähigkeit zu diesem Wirken besitzt. Und Philodem erklärt ausdrücklich weiter unten (XXXI, 12 ff.), daß jener große Schwierigkeit dabei finden werde, da er (durch seine Lehre) durchaus nicht zu öffentlichem

Auftreten (συγκατάβασις) und zum Wirken für das besondere Interesse des Vaterlandes gezwungen werde.

In c. XXXVI, 6 ff. ist die Herstellung zweifelhaft. Philodem hat auseinandergesetzt, daß der Weise sich auf seine individuelle Glückseligkeit zu beschränken habe. Dann fährt er nach Sudhaus fort: Καὶ κατὰ τοῦθ' ὁ ῥηθεὶς (nämlich Nausiphanes) καὶ ἀφυές τι μεθοδεύει, ὅτι ζητῶν, εἰ νομοθεσίας ἢ στρατηγίας ἢ πολιτικῆς οἰκονομίας ὁ σοφὸς ἀλλότριος, οὐδὲν εἶδέ πω τῶν σοφίας ἀγαθῶν . . . ἀλλὰ πᾶν ἡγησάμενος εἶναι τὸ τίμιον καὶ ἀξιόλογον ἐν ταῖς παρὰ τῶν πολλῶν δόξαις καὶ μνήμαις ἐπὶ πολιτικαῖς δινότησιν ἢ ταῖς κενῶς κομπουμέναις ἀρεταῖς καὶ καλοκἀγαθίαις ἐπὶ ταῦθ' ἠχέναι τὸν ἄριστον προείληψε συλλογισμόν. v. Arnim (S. 47) schreibt dafür Z. 6 E.—Z. 8 A.: ὡς ἀφυές τι [55]) ἀποδεικνύων ἀρετήν. Letztere Lesart lautet etwas positiver. Trotzdem läßt auch sie es zweifelhaft, ob Nausiphanes hier nur theoretische Beschäftigung mit diesen politischen Aufgaben gemeint hat oder auch praktische. Da indessen Philodem selbst, wie wir in einem früheren Abschnitte gesehen haben, den Weisen von der theoretischen Gesetzgebung nicht ausschloß, so muß seine Polemik wohl gegen eine Aufforderung zur praktisch-politischen Tätigkeit gerichtet sein. Das Lob der sogenannten Politiker und der alten Gesetzgebung c. XXXVII 1 ff. scheint auch dazu zu dienen, dem Weisen die politische Tätigkeit zu empfehlen. Dagegen wird diese c. 23, 1 ff. nicht dem Philosophen, sondern dem Redner als eine würdige ans Herz gelegt, und die Metrodorstelle c. 32, 8 ff. spricht nur von einer kritischen Tätigkeit des Physiologen gegenüber dem Politiker. Am deutlichsten kommt aber das Schwanken zum Ausdruck c. XLV, 12 ff.,wenn ich die Stelle recht verstehe. Es war in den Metrodorstellen von dem Unterschiede der Politiker und Philosophen die Rede. Dann heißt es: ἅμα μὲν τῷ ζήλῳ τῶν τοιούτων (der Politiker) ταῦτα (die rednerischen Kunststücke) προσεποιήθησαν (die Physiologen), ἅμα δ' ἐνίοτε οὔ φασιν εἶναι τούτους (die Philosophen) πολιτικούς, ὥστ' ἐπιθαυμάζειν τῆς ποίας ἕξιν τῷ φιλοσόφῳ φασὶν ὑπάρχειν πολιτικῆς. Damit stimmt denn auch c. 34: [τὸν φυσικὸν [56]) τὴν γ' ἕξιν ἔχειν τῆς τέχνης κατὰ τὸ εἰρη]μένον

---

[55]) v. Arnim liest χρῆμα für τι, dann würde aber die Zeile auf 24 Buchstaben anwachsen, während 21 die Höchstzahl ist.

[56]) Daß vom Physiker, nicht, wie Sudhaus ergänzt, vom Redner gehandelt wird, zeigt in der Fortsetzung unserer Stelle col. XLVII 3 ff.: πῶς οὐχὶ καὶ τὴν ῥητορικὴν τῷ φυσικῷ φήσομεν ἀκολουθεῖν.

φήσει τις, κἂν μηδέποτε ῥητορεύσῃ διὰ τὸ μὴ προσιέναι τοῖς κοινοῖς· Diese ganze Stelle hätte keinen Sinn, wenn nicht Nausiphanes voraussetzte, daß der Weise im allgemeinen nicht öffentlich auftrete.

Nach alledem scheint mir die Sache so zu liegen, daß Nausiphanes die Physiologie für die beste Schule der Rhetorik und auch für geeignet hält, politische Sachkunde zu verschaffen, eigene politische Tätigkeit aber unter gewissen Bedingungen zwar nicht für unwürdig des Weisen erklärt, sie jedoch auch nicht geradezu von ihm fordert. Er ist also weit entfernt, wie Sudhaus meint, in gemeinnütziger Tätigkeit das Ideal des Weisen zu sehen. Das würde, wie Philodem mit Recht hervorhebt, schlecht zu seinem ethischen Ideale des Quietismus stimmen. Wie kommt er aber dazu, auch nur in so vorischtiger Weise der Politik das Wort zu reden? Wie konnte er als Vertreter der Naturphilosophie für die Rhetorik eintreten und die schwer zu beweisende Behauptung aufzustellen, jene wäre der beste Weg zu dieser?

Des Rätsels Lösung gibt uns das Eingangskapitel von v. Arnims Dio. Er hat dort gezeigt, daß Nausiphanes zu den nachsokratischen Philosophen gehört, die nach dem damaligen Stande der Jugendbildung den Wettbewerb mit der Sophistik nicht anders aufnehmen zu können glaubten, als durch Eingliederung der Rhetorik in ihr System. So konnte er denn auch nicht umhin, im Widerspruche zu seiner Ethik die politische Tätigkeit, zu der er seine Schüler vorbereitete, für den Philosophen wenigstens nicht abzulehnen. Daß er mit diesem Zugeständnisse an die Zeitrichtung den gewünschten Erfolg gehabt hat, beweisen die Nachrichten von den zahlreichen Schülern, die er an sich zog. Dabei mochte er sich immerhin auf den Wert berufen, den sein Meister Demokrit dem εὖ λέγειν beilegte, und auch die Tatsache, daß auch dieser eine maßvolle Beteiligung am politischen Leben des Forschers nicht unwürdig erklärt hatte. Auch sein Lehrer Pyrrhon scheint sich der Sophistik nicht ganz entzogen zu haben. Denn Antigones von Karystos berichtet von ihm a. a. O.: ἔν τε ταῖς ζητήσεσιν ὑπ' οὐδενὸς κατεφρονεῖτο διὰ τὸ ἐξοδικῶς λέγειν καὶ πρὸς ἐρώτησιν, und unmittelbar darauf heißt es: ὅθεν καὶ Ναυσιφάνην ἤδη νεάνισκον ὄντα θηραθῆναι. So sagt dieser denn auch ganz in Übereinstimmung mit dem, was oben an seinem Lehrer gelobt wurde, bei Philodem c. XLIII, 1 ff.: ὁ γὰρ μακρῷ λόγῳ καί συνειρομένῳ καλῶς χρώμενος ἄριστα χρήσεται καὶ τῷ διὰ ἐρωτήσεως καλουμένῳ καὶ ὁ τούτῳ κἀκείνῳ·

Aus dieser Hinneigung des Nausiphanes zur Sophistik erklärt sich zur Genüge die Gegnerschaft des Epikurs gegen ihn, mögen nun die Schmähungen, die er gegen ihn vorgebracht haben soll, und die in dem Vorwurf der καύχησις σοφιστική gipfeln, echt sein oder nicht. Wie v. Arnim ausführt, eignete sich Epikur die reinliche Scheidung zwischen Sophistik und Philosophie an, die Plato und Aristoteles vollzogen hatten. Die Rhetorik erschien ihm, wie wir wissen, für den Philosophen ohne Wert und die praktische politische Tätigkeit für diesen ungeeignet, weil sie die erstrebte Seelenruhe störe und spezielle Kenntnisse erfordere, die der Philosoph, der aufs allgemeine gehe, sich als solcher nicht erwerben könne. Mit Recht verwarf er daher die widerspruchsvolle Vermengung beider Gebiete durch Nausiphanes.

Darin scheint mir allerdings v. Arnim zu irren, daß er meint (S. 63), Nausiphanes begründe „die πολιτικὴ δύναμις nicht auf ethisch-politische Wissenschaft, sondern auf das formale Können in Rede und Gesprächsführung“, und „eine politische Wissenschaft scheine es für ihn nicht zu geben“. Er selbst hat ja vortrefflich gezeigt, wie nach Nausiphanes der Politiker den einzelnen Fall auf das συγγενικὸν τέλος zurückführen und so den Begriff des Nützlichen seinen Hörern klar machen soll. Und Philodem berichtet uns ausdrücklich (c. XXV, 12 ff.), daß nach Nausiphanes ἀπὸ φυσιολογίας ἔστι τὴν πολιτικὴν ἐμπειρίαν καὶ τὴν δεινότητα παραγίνεσθαι, εἴπερ ὁμοίως προσλάβοι, λέγει, τὴν τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐμπειρίαν καὶ τοῦ πλήθους καταμάθοι τοὺς ἐθισμοὺς ὡς καὶ τὴν φυσιολογίαν ὁ φυσικός.

Inwieweit er allerdings die politische Theorie ausgestaltet hat, geht aus den wenigen Andeutungen, die uns Philodem bringt, nicht hervor. Doch genügen auch diese — und das ist für unseren Zweck ja die Hauptsache —, um seine weitgehende Übereinstimmung in dieser Hinsicht mit Demokrit und Epikur zu beweisen. So die Gleichsetzung der δίκαια und der συμφέροντα ἐν ταῖς κοιναῖς συνόδοις (c. XXIV, 3 ff.); vgl. Epikur κυρ. δοξ. 36: τὸ δίκαιον . . . συμφέρον . . . τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ. So die (allerdings hier auf die Rede bezogene) Entgegensetzung (c. 18,11 ff.) des πλάσμα κενόν und des νόμος einerseits, der φύσις τῶν πραγμάτων und der συνήθεια andererseits, entsprechend der Unterscheidung der νομισθέντα und φύσει δίκαια bei Epikur (s. o. S. 298 f.). Auch der Begriff der συνήθεια ist der epikureischen πρόληψις nicht fremd, und wenn auch Nausiphanes infolge seiner sophistischen Vorgänger nach c. 22 den Mei-

nungen der Menge viel weiter entgegengekommen[57]) zu sein scheint als sein Schüler, so liegt doch auch diesem, wie uns besonders die erhaltene Schrift des Polystratos zeigt, eine grundsätzliche Verachtung der Volksanschauungen durchaus fern. Endlich findet sich die Schätzung der Politiker und der alten Gesetzgebungen, die wir für Nausiphanes c. XXXVII, 1 ff. bezeugt finden, trotz des Widerspruches Philodems bei Epikur und Philodem selbst wieder (vgl. oben S 329), wie ja auch Demokrit (Diels frg. 156) die Staatskunst von Männern wie Parmenides, Melissos u. a. zu lernen empfiehlt.

So darf man wohl annehmen, daß Epikur auch als politischer Denker aus der demokriteischen Schule hervorgegangen ist. Daneben machen sich, wie ich verschiedentlich angedeutet habe, peripatische Einflüsse geltend, die auch auf anderen Gebieten, da, wo er von Demokrit abweicht, zu merken sind. Allerdings einen Vernunftstaat zu bauen, wie es Plato getan und Aristoteles vergeblich versucht hat, dazu gaben Epikur weder die Mängel noch die Vorzüge seines Systems einen Anlaß.

Ich habe es S. 300 dahingestellt gelassen, ob Epikur, indem er das Recht zu strafen auf die Willensfreiheit gründet, eine Vergeltungstheorie im Auge habe. Eine solche läßt sich bei ihrem sittlichen Gepräge mit dem Nützlichkeitsstandpunkte des Philosophen kaum vereinigen. Von juristischer Seite werde ich nun darauf aufmerksam gemacht, daß der Indeterminismus nicht notwendig mit dem Vergeltungsgedanken verknüpft ist. In der Tat ist auch die Abschreckung bei streng fatalistischer Bestimmtheit des Willens unwirksam. Da nun die Forderung der Willensfreiheit bei Epikur stets mit der Bekämpfung des Fatalismus eng verbunden erscheint, so braucht man, um jene zu verstehen, den Vergeltungsgedanken, der Epikur sonst durchaus fremd ist, nicht heranzuziehen.

Im vorigen Hefte ist zu lesen:

S. 298 Z. 8: des „vorhergehenden“ (nicht des „folgenden“).
S. 309 Z. 13 v. u.: „Antigonos“ (nicht Antigonas).
S. 320 Z. 12 v. u.: „(vgl. oben S. 294)“.
S. 328 [43]: „τἀκόλουθα“ = Sudh. II, 31, 1 (durch συνεωρακώς gefordert).
S. 336 Z. 20 ist „nicht“ hinter „Standpunkt“ zu tilgen.

---

57) Auch sein Lehrer Pyrrhon empfiehlt der συνήθεια und den ἔθεσι zu folgen. (Zeller a. a. O. S. 506).

XVI.

A Recent View of Matter and Form in Aristotle.

By

Dr. Isaac Husik, University of Pennsylvania, Philadelphia.

A book has appeared recently in German, entitled: „Geschichte der jüdischen Philosophie, nach Problemen dargestellt," by Dr. David Neumark. The book is pretentious in its scope and aim. I have written a general review of it elsewhere (Jewish Exponent, Philadelphia, Pa., U. S. A., May 8, 1908). Here my object is to analyze the author's views and interpretations of those passages in Aristotle's writings, which deal with the questions of matter and form, and the process of Becoming in nature.

Apart from the importance in general of a proper understanding of Aristotelianism for a treatment of Mediaeval Philosophy, Jewish, as well as Christian and Mohammedan, Dr. Neumark feels especially called upon to devote a rather lengthy chapter to Aristotle in this first of a five volume series. In the first place, he has original views to express in the interpretation of Aristotle, and, in the second place, he draws therefrom other views, also original, on the meaning and place of Maimonides in Jewish Philosophy, and at the same time derives a convenient scheme for classifying the other Jewish Philosophers of whom he treats.

Aristotelians will probably not go to Dr. Neumark's book for information on Aristotle, and students who are interested in Jewish Philosophy, are, as a rule, not Aristotelians, and not in a position to read Dr. Neumark critically in that particular chapter. I venture to think, therefore, that in presenting Dr. Neumark's views in this place[1]),

[1]) This paper was prepared for, and read in part before the historical section of the third International Congress of Philosophy, held at Heidelberg September 1908. Cf. Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie, Heidelberg, 1909. pp. 227—232.

I am performing a double service. Aristotelians will have become aware of divergent views expressed confidently outside of their special coterie; and the students of Jewish philosophy who are not especially interested in Aristotle will be given the grain of salt to help them steer through the chapter in question with safety. I may indicate at the outset that the present paper is intended really as a warning to non-Aristotelian readers of Dr. Neumark. For, I am of the opinion, that Dr. Neumark's interpretation is quite untenable as a whole, and in its parts; that it is an attempt to impose upon Aristotle a scheme from without, and that this attempt is supported and carried out by means of misinterpretations and mistranslations, some of which amount simply to blunders.

To come to the point, Dr. Neumark's argument, in brief, is as follows:

1. Aristotle's treatment and solution of the problems of matter and form, the process of "Becoming", and the Definition, are different in the Physical writings and in the Metaphysics.

2. In the Physics Aristotle does not suggest the idea of a formless ὕλη; the furthest he goes in his analysis is the μεταξύ, a primitive compound of the simplest form and the simplest matter.

3. His discussion of the process of Becoming begins, (or ends, according to the point of view) in the Physics, with this "Metaxu". "Why does not the Metaxu remain in its undifferentiated state, why does it keep on changing, up to the highest forms in nature?" This is the question in the Physics.

4. The answer to this question is, in the Physics, that in addition to matter (the unchangeable), and the various forms which it successively assumes, there is a third principle, special, or individual στέρησις, pertaining to matter, in virtue of which the latter at every stage thirsts for the next higher form. This "special steresis" is the motive principle of Becoming.

5. This primitive compound, the Metaxu, is a double (matter and form), but is at the same time a unit. If it were not one in any sense, but consisted of two separate principles, then the infinite number of special forms which the special matters assume would give rise to an infinite number of principles, and knowledge would be impossible. If, on the other hand, the Metaxu were a pure "one", the "many" would have no existence, and there would be no Beco-

ming. To save the possibility of knowing, and also the possibility of Becoming, Aristotle shows that the Metaxu is two, and also one.

6. Matter does not enter into the definition, which contains the form only. Hence there must be another definition of matter, and every definition consists of two definitions, one of form, the other of matter.

7. All this is true of the Physics, in which the idea of form has only logical value. In reality the form is inseparable from the matter, and the matter is inseparable from the form. The natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter. In the Metaphysics it is all different.

8. Here Aristotle is interested in establishing a real hierarchy of separable forms.

9. By saying that form is separable (χωριστόν), Aristotle gives greater independence to pure matter as a separate principle. He no longer stops at the μεταξύ. He goes beyond it to the original principles, form and matter, as separate, and asks the question, "Why do they unite, why do they not remain separate?"

10. Here "special steresis" is no solution.

For special steresis is the craving for the next higher form on the part of matter already determined by some form, but the essence of pure ὕλη is that it can take one form as well as another.

11. The solution is in the Metaphysics different. Form is the principle of Becoming. Form is that which brings into actuality matter, which has only potential existence. Matter has a general desire for forms in order from the lowest to the highest. General Steresis takes the place of special steresis.

12. Matter is potentially that which form is actually, and they are both one from two different aspects.

13. Hence instead of saying that matter never enters the definition, and that every definition consists of two definitions, one of form, and one of matter, Aristotle says in the Metaphysics that there are two kinds of definition, one of the form alone, the other of the form in the matter. This really means that a thing may be defined in two different ways, *in actu*, and *in potentia*. The two definitions are really the same.

To this I would answer by denying that there is any essential difference in the treatment or solution of the problems in question

in the two treatises of Aristotle. The idea of a formless ὕλη is clearly stated in the Physics, I, 7., p. 191 a 8—12. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

The μεταξύ is almost entirely an invention of Dr. Neumark. Aristotle uses the term once in this connection at the very beginning of the discussion. After giving his arguments against the ἐναντία as ἀρχαί (I, 6) or rather for the insufficiency of the ἐναντία alone as ἀρχαί, he (ib., 189 a 34 sq.) concludes, that to answer the objections, we must have a third something. This third something had better not be one of the elements, such as water, fire, air or earth, for these are already possessed of the contrary qualities. Our underlying something should rather be something intermediate (μεταξύ), neither one element nor the other, i. e., something free from the contraries.

This is the only place in the discussion where Aristotle uses the term μεταξύ, before he has made an analysis of what is involved in γένεσις, and before he has spoken of matter and form. The term is not technical, is not precise, and is used here merely to indicate absence of contraries. To raise it to the importance of a leading idea, and to define it as Dr. Neumark does is absolutely unwarranted and misleading.

Aristotle is not at all interested here in telling us w h y things change, or why any compound, primitive or otherwise, replaces one form for another. If he were asked this question, he would probably say it is due to the αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις, which may or may not be the same as the formal cause. But that is not the question here. Aristotle is engaged in proving not w h y there is change, but t h a t there is, and h o w there is change. He analyzes the concept of γένεσις, and finds that there are three elements involved, a substratum, or an underlying element which remains the same, and two contrary qualities. Of the latter, one is the form which the matter is going to assume as a result of the process of Becoming, and the other is the opposite quality, which the matter had at the beginning of the process. This latter may be more or less positive itself, black as opposed to white, cold as opposed to hot, or it may be purely negative, the mere absence of the new form, hence called στέρησις. This, as being a μὴ ὄν καθ' αὑτό, and pertaining to matter κατὰ συμβεβηκός, can be said to be an

element in Becoming only κατὰ συμβεβηκός, and may be dispensed with. There are, therefore, really two elements in Becoming, matter and form (ch. 7). Aristotle says nothing of a "special steresis", and does not intimate that this steresis, special or otherwise, is the motive principle in Becoming. How can that be a motive principle, which Aristotle calls in the sequel (ch. 9, p. 192 a 3—6) οὐκ ὂν καθ' αὑτήν, and οὐδαμῶς οὐσία?

As the μεταξύ is altogether a product of Dr. Neumark's imagination, it needs no proof that Aristotle nowhere discusses whether it is one, or two, or both together. The entire discussion in Dr. Neumark's book, page 310 sq. is irrelevant, and based on a misapprehension, as will appear later.

That in the Physics Aristotle maintained that every definition consists of two definitions, one of form, and one of matter, whereas in the Metaphysics he believes there are two kinds of definition, one of form alone, the other of the form in the matter, is a statement unwarranted by the facts. For, on the one hand, we find (De Caelo I, 9, p. 278 a 23—5, a physical work) ἕτερον εἶναι τὸν λόγον τὸν ἄνευ τῆς ὕλης καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ τῆς μορφῆς, and on the other we find in the Metaphysics (H, 2, p. 1043 a 14), also in De Anima (I, 1, p. 403 a 29—b 16), that there may be three kinds of definition. One may define by giving the matter alone, or the form alone, or both in one.

That the natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter is not precisely what Aristotle says. He says, Met. V, I, p. 1025 b 27—8, that Physics deals with τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον . . . οὐ χωριστὴν μόνον. Both Physics and Metaphysics deal with οὐσία, and with the ὄν. The difference is that Metaphysics deals with τὸ ὂν ᾗ ὄν and with οὐσία κατὰ τὸν λόγον as χωριστή, i. e., it treats of it per se, whereas Physics treats of the same things as connected with matter, and as possessing motion.

Neither does Aristotle say in the Metaphysics that form is separable. The only thing that is χωριστὸν ἁπλῶς is τὸ ἐκ τούτων, the concrete; the form is χωριστὸν λόγῳ (Met. H, I, p. 1042 a 29).

Aristotle is no more interested in the Metaphysics than he is in the Physics, to tell us why a particular matter and a particular form unite. He says briefly there is no other cause except the efficient (τὸ ποιῆσαν, H, 6, p. 1045 a 30—1). The question is what makes the

combination of the two one, and the answer is they are one, because that is the meaning of matter and form respectively (τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ, ib. 33) that one is potentially what the other is actually, i. e., that form means nothing except as that which defines matter; and similarly matter means nothing except as that which is limited by form. That form is the principle of Becoming Aristotle does not say. It is true the Physics does not develop at length the distinction between matter and form as δύναμις and ἐνέργεια, but it mentions it (Phys. I, 8, p. 191 b 27—29) and does not intimate that it is a point of view peculiar to the Metaphysics, and carries other differences in doctrine with it.

At this point, it will be necessary to point out in what way, and by what methods, Dr. Neumark derives his ideas from Aristotle. The answer to this question in general is, that he has felt free to ignore or oppose all the best interpreters of Aristotle, ancient and modern, though by so doing he was left without a guide, except his own ideas of what Aristotle ought to say. For the text of Aristotle does not seem to guide him. The translations are sometimes singular in the extreme.

Thus, having raised his notion of the μεταξύ to a leading idea in the discussion, and the "special steresis" to the principal place as the motive principle in Becoming, both of which seem purely arbitrary, he is influenced by these ideas in his interpretation of the text. Every time Aristotle uses ὑποκείμενον, ὑποκειμένη φύσις, or ὕλη, Neumark substitutes mentally his μεταξύ. Accordingly he understands the meaning of page 190 b 24 sq. as follows:

Aristotle, he thinks, is troubled by the fact that the ancients denied the existence of the many. If so there is no Becoming. He proceeds therefore to prove that the concrete thing (das Einzelding) is really two. Hence he says, ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον, which N. translates (p. 301) „der Mensch und das Gold (als Unterliegendes des gebildeten Menschen, beziehungsweise des goldenen Geräts), wie der Stoff überhaupt, ist (schon an sich, abgesehen von dem, was aus ihm geworden ist) zählbar (somit: eins), [1]) d a s b e s t i m m t e (aus diesem Stoffe gewordene). D i e s e s a b e r i s t i n n o c h h ö h e r e m M a ß e z ä h l b a r

---

[1]) The spacing is mine.

(als das Unterliegende für sich allein, denn es ist hier etwas Auszeichnendes hinzugekommen, es sind also zwei Dinge da)".

But, continues N. (p. 309 sq.), if we have thus proved the existence of the many by proving that the concrete thing is double, the infinite number of special forms which the ὕλη assumes gives rise to an infinite number of principles, and knowledge becomes impossible. Aristotle therefore in the sequel proves that the μεταξύ is after all one. Thus, p. 191 a 7 sq., ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος.

This N. translates (p. 301): Die unterliegende Natur (die Urhyle) aber kann durch einen Analogieschluß erfaßt werden, denn wie [1]) b e i der Statue das Erz, b e i der Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff und das Ungestaltete b e i irgend einem der Gestalt habenden Dinge früher war, vor der Annahme der Gestalt, s o v e r h ä l t e s s i c h a u c h i n b e z u g a u f d a s W a s (οὐσία), s o w o h l a l s e i n D i e s e s, w i e a l s d a s S e i e n d e (schlechthin aufgefaßt). Diese (die unterliegende Natur) ist also e i n Anfang, sie ist aber nicht so e i n e und nicht so eine E i n s, wie ein Dieses, s o n d e r n e i n e a l s d e r B e g r i f f (i n d e r D e f i n i t i o n).

Aristotle has thus proved that the μεταξύ while being composed of matter and form is after all one, and thus the possibility of knowledge is also saved. The whole discussion here turns, according to N., on the question of the principle of individuation (p. 310 ff.)

All this seems beside the point. Aristotle is not trying to prove that the concrete thing consists of two, and is yet one. There is no such play between one and two, even faintly suggested. The question of the possibility of Becoming, and the consequent possibility of the existence of the many is not touched on till next chapter. That the ancients denied the many irrespective of the question of Becoming Aristotle does not say. In chapter 8, he says distinctly that from denying, on logical grounds, the possibility of Becoming, they were led to exaggerate the consequences and jumped to the conclusion that

[1]) The spacing is mine.

there was no such thing as the many, and that there was only Being alone. He refutes their argument against Becoming, and thus the existence of the many is secured. But all this takes place in the eighth chapter subsequent to the chapter we are now discussing. Here Aristotle is still engaged in discovering and establishing the ἀρχαί and their number. In chapter 8 he operates with the ἀρχαί thus discovered, and refutes the arguments against Becoming.

This is the error in general of N's point of view. In detail he makes a number of blunders in interpretation, linguistic as well as logical, to gain his point. To begin with, the evidently corrupt passage 190 b 25 καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή, etc., which was emended by Bonitz, Arist. Studien I, p. 57 sq., is grist to N's mill. He makes it mean what he pleases, namely, that matter alone counts at least one; that a τόδε τι, a concrete thing therefore, is subject to being counted in a still higher degree, and hence is two. To do this, he translates τόδε γάρ τι μᾶλλον in an impossible manner, „das bestimmte Dieses aber ist in noch höherem Maße zählbar" (p. 301). It surely must be a predicate of ὕλη. τόδε τι cannot here be a new definite subject.

Having proved that the concrete consists of two, thus establishing the many against the ancients, Aristotle, according to N., now has to prove that this duality notwithstanding, the concrete is after all one. For if the concrete is two, N. can prove (p. 309) that it is infinite, and there would then be no possibility of knowledge. In the sequel therefore, 191 a 7, ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις, etc., Aristotle is made to argue for the unity of the concrete. And here again N's translation is most inaccurate. κατ' ἀναλογιαν means to him "hypo-, thetically" (p. 312 note). The ἀναλογία itself, ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα, etc., is designed, according to N., to show that the primitive ὕλη, the μεταξύ, has a simple form inseparable from it in natural objects, just as bronze in a statue, an artificial object, is not pure matter but has already a form, though not the higher form of statue, which it is to get. This Metaxu, however, is after all a unit, though not one in the sense in which any concrete thing in actual nature is one, for the latter is by definition two, whereas this is by definition one. So N.

The errors are here manifold. In the first place, Aristotle is interested only incidentally in the question of the unity or non-unity of the ὕλη or the τόδε τι in this place. The sequence of thought is rather

this. Having established the ἀρχαί as being three, if we include στέρησις, he now wishes to give us an idea of what one of these, namely matter, or the ὑποκείμενον, is. For it is no doubt the most difficult to grasp. All we have been told so far is, that it is the underlying thing (ὑποκεί-μενον) which persists (ὑπομένει) through change. In illustration we had such materials as brass, wood, stone, etc., as examples, but these are only relatively ὕλη, in themselves they are concrete actual things, τόδε τι. As he cannot give us an example of pure ὕλη in nature, there being no such, he gives us a method of ariving at it in thought, by means of a proportion:

brass: statue
wood: bed } :: matter: οὐσία, τόδε τι, ὄν.
unformed: formed

There is no indication or suggestion that matter is like brass or wood. The equality is not between the antecedents in the proportion, but between the ratios. As brass is that in relation to the statue which is not yet statue, but which may become such, so is matter in relation to ὄν or οὐσία, that which is not yet ὄν, or οὐσία, or τόδε τι, but which may become such. N. did not seem to understand that ἀναλογία means proportion, and translates the whole in an impossible way as we have seen above. For πρὸς does not mean „bei", but „zu". The underlined words in N's translation quoted above ignore the word αὕτη, and destroy the ἀναλογία. They make the ὑποκειμένη φύσις identical with οὐσία, and call it a τόδε τι neither of which is Aristotle's meaning. The translation should read, „denn wie zur Statue das Erz, zur Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff . . . . . zu irgend einem . . . . . . so verhält sich diese (die unterliegende Natur) zu dem Was, zu dem Dieses und zu dem Seienden". The ὕλη is not called οὐσία, nor τόδε τι, nor ὄν, it stands in a certain relation to these.

Having shown us how to get a glimpse of the nature of matter, Aristotle repeats that this is one ἀρχή, that that by which the definition is constituted is another, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος, and that στέρησις is a third. Incidentally the word μία, which means here one of three, suggested to Aristotle the other sense of one, namely a unity, which pertains properly only to a concrete, hence he qualifies it by saying οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἕν ὡς τὸ τόδε τι, meaning that the τόδε τι, is a proper "one", whereas matter is not. The phrase μία δὲ ᾗ ὁ λόγος is no doubt difficult (cf. Bonitz, Arist. Studien, I, p. 9 sq., and Sim-

plicius a d l o c.), but there is no question that in it is contained a reference to the formal ἀρχή. Surely the words ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ which follow, as well as the connection in general, make it clear. But all this is no evidence to N., who goes his own way over hill and dale without let or hindrance. Having made Aristotle say a most extraordinary thing, that ὕλη is a τόδε τι on the one hand, i. e. (according to N.) a duality, and on the other hand that it is one according to definition, μία δὲ ᾗ ὁ λόγῳ(!), N. is himself surprised at the contradiction thus elaborated. Nothing daunted, however, he elaborates a reconciliation, pp. 313 sq., into which we need not enter, but there is another flat contradiction in which Aristotle is involved by N's interpretation, which he did not notice. For, whereas Aristotle is made to say here that the μεταξύ is by definition, λόγῳ, one, he says distinctly, 190 a 15, about this same μεταξύ, adopting N's interpretation, that it is εἴδει, or λόγῳ, not one, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν. τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν.

As to στέρησις, N. naturally wonders that Aristotle should call that which he (N.) regards as the motive of Becoming, a μὴ ὄν, and his explanation is highly amusing. These are his words (p. 307): „Gleichwohl trägt er kein Bedenken, die Steresis hier, gegen das Ende der Ableitung, das N i c h t s e i n zu nennen, aber n u r e i n N i c h t - s e i n a n s i c h (καθ' αὑτὸ μὴ ὄν).

„Nur ein Nichtsein an sich" sounds rather singular, especially in view of Aristotle's words, 192 a 3—6, ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τό μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. A „Nichtsein an sich" is the most absolute kind of a „Nichtsein", and is contrasted with that of ὕλη, which is more real, and is „nur ein Nichtsein κατὰ συμβεβηκός".

That Aristotle says in the Physics every definition consists of two definitions, N. seems to infer, as would appear on page 299 of his book, from Aristotle's words, 190 a 15, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἓν ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν, τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. But all that Aristotle here says is that the relative matter, or ὑποκείμενον, in each instance, may be thought of under two aspects, and while concretely one, man, for example, it corresponds to two different notions when we think of it

as a principle of the resulting thing at the end of the process. When we say, "man becomes μουσικός", we may be thinking of that element which enters permanently into the combination of ἄνθρωπος μουσικός, or of the part which disappears, the στέρησις, ἄμουσος. What, pray, has this to do with the unity or duality of definition?

That the natural scientist is primarily interested in matter, N. reads into Aristotle by means of a misinterpretation of a phrase in the Metaphysics, E, I, p. 1025 b 27—8, θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ εστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, οὐ χωριστὴν μόνον. N. translates as follows: (p. 320). Sie betrifft eben nur solche Dinge, welche sich bewegen können (wozu der Stoff mit seiner Geteiltheit gehört), das Wahrhaft-Seiende aber [1]) m e i s t n u r d e m B e g r i f f e n a c h , aber nicht als ein getrennt Seiendes." The emphasis is in every instance wrong. When Aristotle says: περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, he is not thinking of matter, but rather of n a t u r a l things, which have a principle of motion in themselves, as distinguished from a r t i f i c i a l things, which, in so far as they are artificial, have no such principle (cf. Physics 2, I p. 193 a 36—b 5). οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον N. mistranslates, and gets wrong emphasis by the word „nur". οὐσία κατὰ τὸν λόγον is the real οὐσία, that which is grasped by the λόγος, the definition. οὐσία κατὰ τὸν λόγον here is the same as τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, Physics 2, I, 193 a 31; also Metaphysics Z, 10, 1035 b 15, ἡ τῶν ζῴων ψυχή . . . ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι .... The qualification is found not in κατὰ τὸν λόγον, but in οὐ χωριστὴν μόνον.

Aristotle again is made to say that the form is χωριστὸν ἁπλῶς by a mistranslation of Met. 1042 a 30, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι καὶ χωριστὸν ἁπλῶς. N. translates (p. 349): Die dritte Substanz ist das aus beiden (das heißt, aus dem) welchem allein das Entstehen und Vergehen zukommt (dem Stoffe), und (aus dem, das) Schlechthin (nicht nur im Gedanken) abtrennbar ist. It will be seen that N. makes unnecessary interpolations to make Aristotle say the opposite of what he wants to say, though in so doing Aristotle is made to contradict himself. The text as it is is quite clear, and in consonance with what Aristotle said before. Nei-

[1]) The spacing is mine.

ther the form nor the matter is subject to γένεσις or φθορά, only the σύνολον (τὸ ἐκ τούτων). The λόγος and μορφή is χωριστόν only λόγῳ. N., by supplying impossible ellipses, makes Aristotle say that matter is subject to γένεσις and φθορά, a flat contradiction of Z, ch. 8., and also that form is χωριστὸν ἁπλῶς, when he has just said that it is χωριστὸν λόγῳ only.

In ch. 5 of H, N. sees the solution of the problem of Becoming in the Metaphysics. In it he finds Aristotle teaching that there is no such thing as φθορά, really speaking, or change παρὰ φύσιν; that apparent destruction is only a way to further Becoming in a positive direction. For the changes in nature are in the form of a cycle or circle, in which φθορά is only a transition to the next step in the higher form. Matter therefore strives to go through all the gamut of forms from the lowest to the highest, and any interruption in its process, or even regress, is only a roundabout way of further advance. Hence, no special steresis is needed, general steresis takes its place, and the form is the real principle of Becoming. Accordingly he translates ch. 5 as follows: (357 sq.) „Wie verhält sich die Hyle des Einzeldings zu den Gegensatzpaaren? . . . . . Wenn der Körper dem Vermögen nach gesund ist, die Krankheit aber der Gegensatz der Gesundheit ist, ist da der Körper Beides dem Vermögen nach? (Ist der Körper, ähnlich wie die Urhyle, gegen die Gegensätze indifferent, ohne jede Prädisposition für den einen oder den anderen? . . . . . .) Und das Wasser, ist es sowohl Wein, als auch Essig dem Vermögen nach? Oder ist das so aufzufassen, daß der Wasserstoff dem Haben und der (positiven) Form nach Wein dem Vermögen nach, der Beraubung und dem seiner Natur entgegengesetzten Verderben nach Essig dem Vermögen nach ist?

[1]) Das, will Aristoteles sagen, scheint auf dem Standpunkt der Metaphysik eine ganz absurde Annahme zu sein . . . . . . In der Metaphysik . . . . . bietet das Werden in negativer Richtung eine nicht geringe Schwierigkeit . . . . .

Warum soll ich den Wein nicht als Hyle des Essigs, als Essig dem Vermögen nach, auffassen können? Wird doch aus dem Wein tatsächlich Essig. Ebenso, warum soll ich das Lebende nicht als das

---

[1]) The spacing is mine.

dem Vermögen nach Tote auffassen können? Wird doch aus dem Lebenden tatsächlich das Tote. Das Werden in der Natur spricht sonach für die Annahme der Indifferenz der Urhyle und aller Naturstoffe gegen die Naturformen, somit gegen eine reale Ordnung in einem Reiche der Formen, gegen das Grundprinzip der Metaphysik.[1]) Allein (diese Aporie ist) nicht (stichhaltig), vielmehr ist das Vergehen überhaupt nur nebenher, im uneigentlichen Sinne, zu verstehen (κατὰ συμβεβηκός). Die Hyle des Lebenden ist in der Tat dem Verderben nach das Vermögen und die Hyle des Toten, ebenso das Wasser dem Verderben nach Hyle und Vermögen des Essigs[1]) (aber das bedeutet nichts Widernatürliches im eigentlichen Sinne des Wortes), denn sie (das Tote und der Essig) werden aus jenen (dem Lebenden und dem Wasser)[2]) wie die Nacht aus dem Tage (um sich dann wieder in den Tag zu verwandeln) . . . . . [1])Das Werden stellt demnach einen Kreislauf dar, wie das Werden von Tag und Nacht auseinander.

All this seems a misapprehension of the meaning of Aristotle in this chapter. Chapter 5 does not discuss the significance of φθορά in the economy of nature, and Aristotle does not say that φθορά or παρὰ φύσιν has no meaning therein.

To the question whether σῶμα is δυνάμει both ὑγιεινόν and νοσῶδες, whether ὕδωρ is δυνάμει both οἶνος and ὄξος, the answer is that they are, but in different senses. Positively, and in so far as they tend to perfection, they are ὕλη or δύναμις of ὑγιεινόν, οἶνος. Negatively, and in so far as they tend to dissolution, which Aristotle calls an anti-natural process, they can be said to be ὕλη, and δύναμις of νοσῶδες and ὄξος. This is Aristotle's view. The particle ἤ introduces Aristotle's answer to the question, as everybody knows.

Next comes another question. Why can we not say that οἶνος is δυνάμει ὄξος, and that ζῶν is δυνάμει νεκρός? Wine does actually become vinegar, and the living does become dead. The answer to this is, we do not say so, because wine becomes vinegar only per accidens (αἱ φθοραὶ κατὰ συμβεβηκός). It is not the wine that becomes

---

[1]) The spacing is mine.

[2]) The spacing is Neumark's.

vinegar, but the ὕλη of the wine, namely water. The wine becomes vinegar only so far as συμβέβηκε τῷ οἴνῳ ὕλην τὸ ὕδωρ ἔχειν. Similarly the living becomes dead κατὰ συμβεβηκός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ζῶντι ὕλην ἔχειν, ἡ νεκρὸν γίγνεται. The γένεσις or φθορά in this case is κατὰ συμβεβηκός, just as when we say night comes from day. That does not mean that the day as such becomes night. No, day does not change into night. Day disappears and night appears, and one follows the other, but one is not the ὕλη of the other. This is evidently the meaning of the passage, and there is no suggestion of the cycle in nature, nor does Aristotle say that all φθορά is κατὰ συμβεβηκός, and surely that does not mean that φθορά is a loose term which really has no existence in nature.

Aristotle then adds, the proof that it is not wine which καθ' αὑτό changes into vinegar, but the ὕλη of the wine, is that when vinegar is to be made into wine it must pass through the intermediate state of water. N. does not see that Aristotle does admit that water is δυνάμει vinegar and ὕλη of it, though there is φθορά here also. The negative answer, ἢ οὔ, applies to the wine only, and simply because there the φθορά of wine into vinegar is κατὰ συμβεβηκός and not καθ' αὑτό. (Cf. Phys. V, I).

N. supports his idea that in the Metaphysics form is the principle of Becoming by translating p. 1045 a 31, τὸ ποιῆσαν, „Prinzip des Werdens" (364), by which N. means form. In fact it means the efficient cause, as can be seen from b 22, πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν.

Besides the passages discussed so far, in which N's theory led him to interpretations with which one cannot agree, there are other examples where he went astray without any assignable motive.

Page 297: „Die Gegensätze können einander nicht erzeugen. Wie soll denn zum Beispiel die Dichtigkeit die Dünnheit erzeugen oder umgekehrt?"

The text, 189 a 22, reads: ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν ἢ αὕτη τὴν πυκνότητα; ποιεῖν τι means not „erzeugen" but to make into something, or to make something of, „bearbeiten" as Hertling[1]) has it, page 10. „Erzeugen" does not suit the argument, which is that two principles

[1]) Geo. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn, 1871.

alone are not sufficient to explain Becoming, because one opposite cannot by acting upon the other produce anything. It is not here a question of one producing the other, for in that case, there would be only one principle and not two, as is assumed in the argument. Besides, the sequel makes the matter clear, i b. 24, οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ.

i b. „Wie soll nun aus zwei Nicht-Trägern (eines ein) Träger werden?" The text is πῶς οὖν ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη; which means, in view of what precedes, how can the actual οὐσίαι come from the ἐναντία as principles, if the latter have been shown not to be οὐσίαι? There is no question of two and one.

The next line, „oder wie soll das, was nicht Träger ist, früher sein als der Träger?" is correctly translated but peculiarly interpreted in the bracketed lines which follow. The point is merely that if the ἐναντία are to be principles, and yet not οὐσίαι, it would follow that that which is not οὐσία, viz., the ἐναντία, precedes οὐσία, namely, the concrete οὐσίαι which we know in the world. It is the ἐναντία (both together), which are compared with the natural substances, and not the ἐναντία with each other, as N. makes it.

Page 299, „daraus erklärt sich auch, etc." N. takes an exception (what Aristotle styles an exception, 190 a 24) as an illustration, and naturally misses the point. Aristotle nowhere (as far as I can find) gives a reson why we cannot say, "the brass becomes statue". He does give a reason why we do not call the statue "brass", but "brazen". The reason is that in those things where the στέρησις is ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος (1033 a 14) the ὕλη is not taken ἁπλῶς (i b. 21), i. e., in this case, as ὑπομένον, but in a modified sense as μεταβάλλον. In other words, it comprehends the στέρησις. When we say, "out of brass there arises a statue", we mean, "out of unformed brass there arises statue, or formed brass". Now just as in the regular cases of ἐξ οὗ γίγνεται, for example, ἐκ κάμνοντος γίγνεται ὑγιής, we do not call the ὑγιής, κάμνων, so here we do not call the statue, brass, but brazen.

This too, namely, that in these cases the ὑποκείμενον is understood as comprehending στέρησις, or taking the place of στέρησις, is the explanation why we say "out of brass becomes statue", just as we say "out of uneducated becomes educated". "Brass", in the sense in which it is here used as equivalent to "u n f o r m e d brass" d o e s disappear in the statue (cf. 1033 a 5—23). To Aristotle there

is always an ἀντικείμενον even in γιγνόμενα ἁπλῶς (190b 15—17). Neumark himself admits it on the next page, 300.

Page 300, „wenn nun die Ursachen, etc.“ N. is wrong. Aristotle is not here (190 b 17) discussing γένεσις in the narrow sense of γένεσις ἁπλῶς, but γένεσις in general. μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν has nothing to do with γένεσις ἁπλῶς as the illustration of μουσικὸς ἄνθρωπος shows, which N. twists peculiarly, and finally gets a contresens. To prove that τὸ γιγνόμενον ἁπλῶς is composed of matter and form, Aristotle is made to give as an example μουσικὸς ἄνθρωπος, which, as coming ἁπλῶς from the seed is composed of ἄνθρωπος and μουσικός(!). But surely in the γένεσις ἁπλῶς of ἄνθρωπος or even of μουσικὸς ἄνθρωπος, ἄνθρωπος is not the ὑποκείμενον. The ὑποκείμενον is either seed, in so far as it may still be in some form in the result, or the καταμήνια, bones, flesh, blood, etc.

The proper explanation of the term μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν is that of Simplicius, that they are meant to exclude στέρησις, from which the thing γίγνεται κατὰ συμβεβηκός, ἐκ μὴ ἐνυπάρχοντος, and hence as a principle it does not make up the οὐσία of the result.

Page 301, „Das unterliegende ist zwar, etc.“ N. does not seem to grasp the sequence. He forces Aristotle's words to signify γένεσις ἁπλῶς, whereas Aristotle is speaking of γένεσις in general, and has rather in mind the presence of opposites than otherwise. The connection between 190 b 24 and the preceding context is this. Having shown that the ἀρχαὶ καθ' αὑτό are two, ὑποκείμενον and μορφή, he proceeds to show that there is really a third, viz., στέρησις, which is involved in the ὑποκείμενον, but that that is ἀρχή only κατὰ συμβεβηκός, whereas the real ὑποκείμενον, namely, ἄνθρωπος in the γένεσις of ἄνθρωπος μουσικός, and in general ὕλη ἡ ἀρρύθμιστος (following Bonitz), is more essentially the resulting τόδε τι (concrete thing) than the στέρησις, and not merely an ἀρχὴ κατὰ συμβεβηκός; whereas the στέρησις is ἀρχὴ κατὰ συμβεβηκός, and hence was omitted in the statement of the constituent elements of a becoming thing. N. does not understand the phrase καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίνεται τὸ γιγνόμενον. It has nothing to do with γένεσις ἁπλῶς. It and the following phrase, ἡ δὲ στέρησις...συμβεβηκός, give the respective relations of these two causes to the result, one is essential, καθ' αὑτό,

the other not, and may be omitted in the enumeration of essential constituents. When Aristotle goes on to say that in one sense we may speak of two causes, and in another of three, he is not thinking of the two kinds of γένεσις, but of two ways of expressing the process of γένεσις in general.

Page 302, 191 b 13—14, γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος is wrongly understood to refer to „einem Werden schlechthin". No. Aristotle means that a thing cannot come from a μὴ ὂν ᾗ μὴ ὄν, but is not thinking of the two kinds of γένεσις. The word ἁπλῶς qualifies μὴ ὄν and the verb at the same time. It means, „without qualification", from μὴ ὄν without qualification. It is opposed to κατὰ συμβεβηκός.

He also misunderstands ὑπάρχοντος. It refers to στέρησις as that ἀρχή or element which does not enter into the thing becoming, as distinguished from ὕλη, which does enter into the result. It is not a question whether στέρησις is a positive (addition of N.) constituent of that out of which anything becomes.

Page 303, „Nur entstünde er nicht als Tier...... denn ein solches war er schon (bevor er in das Pferd hineingeraten ist)," etc. ὑπάρχε γὰρ ἤδη τοῦτο, 191 b 23, does not refer to the product, but to the source. τοῦτο is the ἵππος, which is already ζῷον; therefore ᾗ ζῷον, no ζῷον can come from it, for it would be no Becoming, there is already a ζῷον.

Page 320. N. translates wrongly the passage in the Metaphysics 1025 b 34 sq., εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικά κτλ. Aristotle does not say, „Da es sich ...... bei allen anderen Naturdingen....... ebenso verhält (wie bei der hohlen Nase und der Hohlheit)". No. He says distinctly, ὁμοίως τῷ σιμῷ. Otherwise, the conclusion makes no sense. If natural things were like both σιμόν and κοῖλον, then Physics would deal with οὐσία as χωριστόν, which is not the case. Natural things are all concrete like σιμόν. Hence, natural science which must imitate the nature which it treats (εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, Physics II, 2, 194 a 21) must deal with οὐσία as combined with matter.

i b. 321. N. mistranslates καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας . . . ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν, „auch über die Seele einige Untersuchung anzustellen, nämlich sofern die Dinge nicht ohne Stoff sind". ἐνίας does not mean „einige", and does not quality θεωρῆσαι; ὅση is not neuter but feminine singular, referring to ψυχῆς, which is also qualified by ἐνίας. The meaning

is, there is a certain kind of soul which is the subject of investigation of physical science, namely, every such soul as is not without matter.

Page 323, to Met. Z, 4, p. 1029 b 12—22. N's translation, or paraphrase, is not clear. οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν, etc., he translates, „auch der Mensch an sich gehört aber nicht ganz zum Wahrhaft-Seienden, denn das (An-sich des Menschen) ist nicht etwa in der Weise ein An-sich, wie die (weiße) Oberfläche ein Weißes, da ja das Oberfläche-Sein nicht dasselbe ist, was das Weiß-Sein (eine Oberfläche muß nicht gerade weiß sein)". These two sentences do not go very well together. „Der Mensch an sich" and „das (An-sich des Menschen)" are evidently used in two different senses, the first in the wider sense, the second in the narrower. The result is confusing.

What Aristotle has in mind here is the various uses of the expression καθ' αὑτό, and wishes to show that not all of them express τί ἦν εἶναι. Thus ἐπιφάνεια is said to be λευκὸν καθ' αὑτό in contradistinction from body, σῶμα, which is λευκόν not καθ' αὑτό, but κατὰ συμβεβηκός in virtue of its ἐπιφάνεια. This use of καθ' αὑτό, however, does not express the τί ἦν εἶναι and hence, though ἐπιφάνεια is λευκὸν καθ' αὑτό, ἐπιφανείᾳ εἶναι is not the same as λευκῷ εἶναι, and λευκόν is not the τί ἦν εἶναι of ἐπιφάνεια.

Aristotle goes on to say that not only can we not say that the τί ἦν εἶναι, of ἐπιφάνεια, is λευκόν, but not even that it is ἐπιφάνεια λευκή. Why not? Because the thing defined (αὐτό) is used in the definition. αὐτό, as the subject of the verb cannot be a personal pronoun, as N. makes it, and πρόσεστι does not mean exists as predicate, as attribute. N's translation is as follows: „Aber auch nicht das aus beiden (der Oberfläche und dem Weiß) Zusammengesetzte (die weiße Oberfläche) ist an sich dasselbe, was weiße Oberfläche-Sein. Und weshalb nicht? W e i l e s i n n e w o h n t (d a s W e i ß w o h n t d e r O b e r f l ä c h e a l s E i g e n s c h a f t i n n e, e s k a n n d a h e r n i c h t e i n T e i l d e s A n - s i c h der weißen Oberfläche sein, etc.)." The spaced is evidently incorrect. In the next sentence, Aristotle gives a negative condition necessary for the τί ἦν εἶναι, namely, the thing defined must not be used in the expression of the τί ἦν εἶναι — Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέστα λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. N., misled by the preceding, mistranslates thus: „Es ist also nur jener Begriff der richtige Begriff des Wahrhaft-Seienden eines Einzel-

dinges, in welchem bei der Definition des An-sich dieses Dinges nichts davon (von dem An-sich) im Verhältnis des Innewohnens steht."

When N., pages 325—326, does not succeed in making clear the difficult passage which follows, viz., 1029 b 22—1030 a 3, we need not wonder, for Bonitz admits that he cannot see what connection there is between lines 1029 a 29—b 2 and the question at issue. But in his attempt to force a connection where none exists, N. twists Aristotle's words out of their natural meaning. The two cases of οὐ καθ' αὑτό, which Aristotle denominates as ἐκ προσθέσεως and οὐ(κ ἐκ προσθέσεως), N. interprets to correspond to the two cases of treating ἱμάτιον as analyzed into white man, and as unanalyzed. But Aristotle's illustrations do not bear out this interpretation. ἀλλὰ τῷ ἱματίῳ εἶναι ἄρα ἔστι τί ἦν εἶναι τι ὅλως ἢ οὔ, 1030 a 2, cannot be translated as N. does, pages 325—6, „Verhält es sich also nicht vielmehr so, daß Gewand-Sein entweder so schlechthin (nicht aufgelöst in: weißer Mensch) genommen wird (dann freilich kann es ein Wahrhaft-Seiendes darstellen), oder aber nicht so (es wird eben aufgelöst in: weißer Mensch, dann aber kann es nicht mehr in seiner Ganzheit ein Wahrhaft-Seiendes bedeuten)." If Aristotle's words can have this meaning, then anything can mean anything else. The words are not very clear, that is true, and the text is not certain, but all one can get out of them is that they indicate a return, after the digression, to the original question, is there a τί ἦν εἶναι of ἱμάτιον or not? Before the digression the question was more definite, what is the τί ἦν εἶναι of ἱμάτιον? (τί ἐστι τῷ ἱματίῳ εἶναι). Now the question is less hopeful. Is there at all (ὅλως) such a thing as τί ἦν εἶναι of ἱμάτιον? Has ὅλως ever the meaning which N. gives it, as equivalent to ἁπλῶς, and signifying here ἱμάτιον without analysis?

In the sequel, ἡ Ἰλιάς does not mean the word „Iliad" (327), but the Iliad. The word „Iliad" is not a λόγος (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅροι). N. does not see the difference between ὄνομα and λόγος, and misunderstands the rest, ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἑκάστου..., ἀκριβέστερος. If I understand him aright, he mistranslates also λόγος ... ἔσται ἑκάστου καὶ τῶν ἄλλων τί σημαίνει „einen Begriff......... gibt es ... auch von jenen, welche etwas anderes (als die Artformen) bezeichnen".

Chapter 5, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε οὐθ' ἡ κοιλότης οὐθ' ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ καθ' αὑτήν is wrongly translated by N (328),

„und zwar nicht nur nebenher, sondern an sich, da weder die Hohlheit noch die Hohlnasigkeit ein Zustand der Nase ist". Aristotle does not say that these are not πάθη of nose, they are, but καθ' αὑτήν; just as there are συμβεβηκότα καθ' αὑτά, so there may be πάθη καθ' αὑτά.

The sentence beginning ταῦτα δ'ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει, etc., N. does not understand. ταῦτα does not refer to ζῷον and ποσόν, but to καθ' αὑτά predicates, such as ἄρρεν and ἴσον. These are predicates in which the notion or name is involved (pre-supposed) of the thing of which they are πάθη, and without which they (the πάθη) have no meaning.

N's translation reads as follows (328): — „Das (das Lebendige und das Quantitative) sind Dinge, denen der Begriff oder der Name dessen, von dem jenes (das Weiß) nur ein Zustand ist, innewohnt, und von denen getrennt das zu Definierende gar nicht in die Erscheinung treten kann, etc." The first part of the sentence makes to me no sense.

Chapter 5 is understood very peculiarly by N. He is under the impression that Aristotle is always thinking of the γένος, genus, in all his illustrations, which bear no such suggestion in themselves. The meaning of the second ἀπορία of chapter 5 N. expresses as follows (331):

„Aristoteles will sagen: wenn ich das Wahrhaft-Seiende der Nase nicht allein in der Form, der Nasenkonkavität, sondern auch in dem Fleische der Nase suche und mich dabei darauf stütze, daß man durch das Wort „hohle" oder „Hohlheit" allein keine Nasenkonkavität bezeichnen könne, dies vielmehr erst durch die Bezeichnung „hohlnasig" erreiche, was dafür zu sprechen scheint, daß in der Form der Nase, im Prinzip derselben, auch schon das Nasenfleisch als Bestandteil anzutreffen sei, so ist das falsch."

And he makes it out further that according to Aristotle σιμόν does not necessarily include ῥίς, and that this is his solution of the ἀπορία, viz., that σιμόν does not necessarily include ῥίς, and hence the definition has exclusively to do with the form, and has nothing to do with the matter. It is needless to say that this is altogether a perverted view of Aristotle's meaning. The truth is quite the reverse. Aristotle admits, nay maintains, that σιμόν and ἄρρεν and ἄρτιον, etc., do involve the subject, they make no sense without the subject, and are moreover καθ' αὑτά, inasmuch as they necessarily involve a subject of a definite kind. The question then is, is there a definition of such as seem, by the dèsignation, units, and καθ' αὑτά? The answer is unequivocally, no. Because, after all, they do contain two, a subject

and a predicate. Again, they cannot have a τί ἦν εἶναι because, in virtue of the fact that σιμόν involves ῥίς, σιμὴ ῥίς, if analyzed far enough, will be found to be an infinite phrase, and there can be no definition of the infinite. There is not the faintest suggestion of the genus here and its parts in the definition, and Aristotle answers his questions not by denying that σιμόν involves ῥίς, but by maintaining it.

Page 336. ἄκρα, chapter 6, 1031 a 35, (οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίνεται ταὐτά) does not mean the extremes, such as white and black, and it is hard to see how N. gets his meaning out of the phrase quoted, viz., that the reason the συμβεβηκότα are not the same as the τί ἦν εἶναι is that they are sometimes replaced by their opposites (τὰ ἄκρα (?!)).

Aristotle gives no illustration of white and black, neither is there any suggestion in what follows that white color favors education, as if Aristotle were thinking of the black race as inferior in mental power to the white. All that is reading into the text, rather than reading the text. The passage is obscure, and the commentators vary, and are not quite satisfactory, but it is clear that Aristotle has in mind a formal syllogism, of which ἄκρα are the terms, and when he suggests that λευκῷ εἶναι and μουσικῷ εἶναι are the same, he is making a reductio ad absurdum; if, says Aristotle, λευκόν and μουσικόν, which are both related in the same way to the subject ἄνθρωπος, viz., as συμβεβηκότα, are not the same, surely λευκόν cannot be the same as λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι, for they are not similarly related to ἄνθρωπος. The latter is the same with ἄνθρωπος καθ' αὑτό, or κατ' οὐσίαν, the former κατὰ συμβεβηκός.

Pages 337 and 340. According to N. the purpose of chapters 7 to 9 of Z is to show that matter is the principle of individuation. Accordingly he interprets the argument against the Platonic ideas in chapter 8, 1033 b 20 sq., in this sense. There cannot be, says Aristotle, according to N., separate ideas of house or sphere, apart from the concrete and actually existing, for, if that were the case, would not all things have to be identical, τόδε τι (!?)? (ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι); whereas as a matter of fact they are only similar (τοιόνδε).

„Vor der Zeugung eines neuen Individuums", N. goes on in his paraphrase „ist die Form ein vollständiges „Dieses", da sie dieselbe ist, wie die Form des Erzeugens, nach der Zeugung aber wird das

„Dieses", ein „Anderartiges", weil bei der Zeugung der Stoff mit seinen Zufällen zur Geltung kommt." (ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἐστι τόδε τοιόνδε).

It is needless to say that this cannot be the meaning of the passage. τόδε τι does not suggest even faintly that the thing so called is fully the same as (völlig gleich) anything else that may or may not be also a τόδε τι. Neither does τοιόνδε, on the other hand, suggest mere similarity, as opposed to complete sameness. Moreover, ἐγίγνετο does not mean „would be", but rather „would become", and the important addition, that all things of the same class would be the same, is omitted. The real difference between τόδε τι and τοιόνδε is that between an individual and a universal, a particular and a general. The argument against Plato is that you could not explain „genesis" of the particular on the theory of the ideas, as Aristotle adds later (ib. 26) ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία . . . πρὸς . . . τὰς γενέσεις . . . οὐδὲν χρήσιμα.

Page 342. N. sees in chapter 10, as throughout the discussion, an attempt on the part of Aristotle to exclude the genus from participation in the τί ἦν εἶναι, or εἶδος. He interprets accordingly 1035 b 14—31 as a distinction made by Aristotle between animal in general (ἡ τῶν ζώων ψυχή), and particular species of animals (line 27, ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος, etc.). In the former, the principle of life is the τί ἦν εἶναι, in the latter it is not. It belongs rather to the matter, matter in a relative sense, as that which is to receive a higher form, in this case, to the ἐσχάτη ὕλη, all that which constitutes the σύνολον, Socrates, except his reason. How he finds all this in Aristotle is hard to see.

The contrast is evidently, in the latter passage, 27—31, between ἄνθρωπος καθόλου, and καθ' ἕκαστον. Aristotle emphasizes the fact that the universal is not an οὐσία, and is aiming at Plato. It is not a question as to whether in the definition the genus forms an essential part, but whether the genus as such has substantial existence. The passage does not stand in any contrast to line 14, it is really parenthetical. In the former, as in the rest of the chapter, the question is what kind of parts are prior to the whole, and what kind are later. The answer is that the formal parts are prior to the whole. Hence, in animals, the soul being the form, the parts of the soul come before the whole. The other passage does not discuss the question of parts.

Aristotle introduces it in order to guard against the thought that if the parts of the notion, and the notion itself come before the σύνολον, the form, the universal, is the real substance existing by itself.

Lines 31—33. μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς.

N. translates as follows (page 342, note).

„Das Einzelding besteht aus dem Wahrhaft-Seienden und dem Stoffe und dem Stoffe dieses Stoffes, d. h. aus dem letzten Stoffe, der die entfernteren Stoffe bereits in sich enthält.“ The only comment to be made here is an exclamation mark. Besides, N. does not seem to be aware that the words, καὶ τῆς ὕλης, after εἴδους are not found in the Mss., and are supplied conjecturally by Bonitz in the interest of quite a different interpretation, the right one (cf. Bonitz, Observationes Criticae in Arist. libros Metaphysicos, page 92). With those words omitted, not even N. can translate the passage as he does.

In chapter 10, Aristotle discusses, in a general way only, what parts of the thing are also parts of the definition and what parts are not; and the answer is, the material parts, the parts that constitute the matter, are not parts of the definition, the parts of the essence of the thing are parts of the definition. So far so good. But in a given case, what parts are of the matter and what of the essence? This is the subject of chapter 11, hence 11 can have nothing in conflict with 10. That the principle of life (Lebensprinzip) together with all the lower principles belongs to the last matter, Aristotle does not say in chapter 10 and does not overthrow in chapter 11. The latter is the application of the theory laid down in 10. The whole discussion on page 343 in N. is extremely unsatisfactory. It is so vague, that although one feels that it is all beside the point and misses Aristotle's meaning, it is hard to lay one's fingers on the difficulty. What does N. mean when he says that the result to which „die Eklektiker“, as he calls them, came is the same as that of Aristotle in the Physics? These people, if I understand Aristotle aright, argued from the analogy of man and animal that you can never be sure you have separated out the matter, and gotten at the pure form, when you have taken away the element which varies, such as brass, stone, woood, etc., and retained the element which is constant, like the form in the statue. No, not all which is constant is form. Take man, for example. Flesh and

bone never change in man to any other stuff, man is always in flesh and bone. Yet flesh and bone are not form but matter. Hence, argued these Platonists, or Pythagoreans, the fact that circles and triangles are always found in lines and in the continuous does not make lines and the continuous of the form of circle and triangle. No, they are matter. The form is number.

Now, does Aristotle come to the same conclusion in the Physics? N's presentation of Aristotle's discussion here is the very opposite of concise and clear, but it seems that he is under the impression that Aristotle is hesitating to exclude bones and flesh from the form (N. adds Lebensprinzip, which is gratuitous), because we cannot conceive of man without them. And „die Eklektiker", he goes on, went still further and said that not only in man is the matter (flesh and bone) so closely connected with the form as to be inseparable, but that this is true also in artificial products. This may possibly look like Aristotle's view in the Physics, viz., that the φυσικός treats of the form as in the matter, not as separate, but the meaning of Aristotle in this chapter is the very opposite of all this. Aristotle has not the slightest hesitation in excluding flesh and bone (not Lebensprinzip, that is another story) from the form, and adds that some go further, and exclude line and extension (συνεχής) from circle and triangle, on the ground that like flesh and bone they are constant, but none the less matter.

Page 345. The last part of chapter 12 N. does not understand, and what he says of it (page 345) is inaccurate and meaningless. „Den letzten Unterschied .... findet man am leichtesten, wenn man die Merkmale eines Einzeldings aufzählt, wie: ‚der Mensch ist ein zweifüßiges, füßiges Lebewesen'. Daran knüpft Aristoteles einige sprachliche Bemerkungen, um zuletzt darauf hinzuweisen, daß die Frage dieses Verfahrens für uns hier nicht so wichtig ist, da die logische Ordnung in der Sprache mit der Ordnung des Seins nicht notwendig übereinstimmen müsse." All this is not merely inadequate but misleading. To leave it out would have been better. Aristotle does not say that the easiest way to find the last difference is by enumerating the attributes. He says something quite different, and more worth saying. In the immediately preceding, he has told us, that the last difference is really the definition. Now he adds, the proof that the last difference is sufficient, and it is not necessary to give the prior

differences through which we passed to obtain the last, in other words ζῷον δίπουν is sufficient, and it is not necessary to say ζῷον ὑπόπουν δίπουν; the proof of this is evident, if we transpose the terms in the last formula, and say ζῷον δίπουν ὑπόπουν. It is now clear that after δίπουν, ὑπόπουν is superfluous. This method of proof by transposition is legitimate, since the οὐσία is not in any way touched by it, as it has in it no prior or later. This is quite different from the meaningless sentences quoted from N.

In the next book, H. 3, p. 1043 b 17, ποιεῖται τόδε is wrongly translated by N. (p. 352) „sie wird ein Dieses". The meaning is that that which γίγνεται is not form or matter, but a τόδε τι. „Was wird, ist ein Dieses", would be better.

Page 353. „Es können.... viele (verschiedene Natur-)Stoffe aus einem und demselben entstehen" is a wrong translation of γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ (1044 a 20). This means rather that the same thing may come from more than one matter, as is also clear from the examples.

1045 a 33. ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ is not correctly translated by N. (364): „keine andere Ursache als die, daß eine jede von Beiden das Wesen der wahrhaften Kugel darstellt." The meaning is, taking it with the context, there is no other cause, except perhaps the efficient cause, why a sphere potentially becomes a sphere actually. It lies in the essence of each that it forms a unity with the other; or, a little more literally, „that is what we defined to be the essence of each".

ib. 35, σχῆμα ἐπίπεδον. N. gives a most extraordinary explanation of ἐπίπεδον. It is equivalent, he says, to „die nirgends unterbrochene Geschlossenheit der Kreislinie" (!) (page 365 note). Again, (ib), „eben, d. h., sich in eine Linie schließt, an der jeder Punkt von einem gegebenen Punkte innerhalb der Umschließung gleich weit entfernt ist." This is a good example of irrelevance, of which we have seen other examples in N. He should have consulted Euclid's definition of ἐπίπεδος — ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείαις κεῖται.

XVII.

[Le Stoïcisme: Chrysippe] La Doctrine stoïcienne du Monde, du Destin et de la Providence d'après Chrysippe.

Extrait d'une étude récompensée par l'Académie des sciences morales et politiques (Concours V. Cousin 1908).

Par

G-L. Duprat,

docteur ès lettres, Lauréat de l'Institut, professeur de philosophie au Lycée d'Aix-en-Provence.[1])

I.

Les Ecrits de Chrysippe sur la Nature.

La Physique stoïcienne a été exposée par Chrysippe dans des ouvrages dont quelques-uns paraissent avoir eu une grande importance au point de vue de la synthèse philosophique. Dans le 1er livre du Τὰ φυσικά [1a]) on trouvait exposées: la théorie de la division de la philosophie en logique, physique et éthique et peut-être celle de la physique en études du monde, des principes et des causes; la théorie de l'unité du monde malgré la distinction du ποιοῦν et du πάσχον [2]), de la division de la matière, de la transformation de la substance primitive en quatre éléments, des qualités sensibles et forces internes rattachées au πνεῦμα. Le IIe livre traitait des qualités sensibles [3]),

---

[1]) Voir du même auteur: „La Théorie du πνεῦμα chez Aristote" Arch. f. G. 1899 et „La Psycho-Physiologie des Passions dans la Philos. anc." Arch. f. Gesch. 1905.

[1a]) L'ouvrage est cité par Diogène Laërce VII, 39, 54, 55, 134, 150, 151, 157, 159. cf. Stob. Ecl. phys. I. 344.

[2]) Diog. VII. 134.

[3]) C'était aussi l'une des matières traitées dans le περὶ ἕξεων. cf. Plut. De St. rep. XLIII. 1.

de la voix en tant que corps, de la lumière en tant que πνεῦμα visible, etc. Dans le III[e] livre était exposée la théorie des mélanges, et dans le XII[e] celle du critère de la vérité [4]) à propos sans doute de l'explication des perceptions et des sensations, explication qui se rattachait à la physique. — Les mêmes sujets devaient être abordés dans les écrits qui ont pour titre commun: physique. Le φυσικαὶ Τέχναι présentait au premier livre [5]) des exposés relatifs à la subtilité et à la lourdeur des quatre éléments; au vide (dont traitait un écrit particulier, le περὶ κενοῦ [6]), où'il était question en outre du temps, de l'espace, de leurs divisions et de celles des corps, comme dans les III[e], IV[e] et V[e] livres du περὶ μερῶν [7]); au lever et au coucher des astres et probablement aux phénomènes astronomiques. Dans le V[e] livre du Φυσικὰ Ζητήματα se trouvait la théorie des mélanges [8]), du rôle joué par l'air vivifiant et froid dans la constitution du monde [9]), de la nature des saisons, du jour et de la nuit [10]). Les Φυσικαὶ Θέσεις semblent d'après les indications de Plutarque avoir eu pour objet les rapports de la physique et de la morale [11]) (celle-ci dépendant d'une connaissance convenable de la nature) et la méthode à adopter soit dans l'étude de la nature [12]), soit dans la recherche de la vérité en général [13]).

Le περὶ κινήσεως donnait la définition du mouvement à envisager soit dans l'ensemble, soit dans les diverses parties du monde; le II[e] livre contenait au dire de Plutarque la théorie du mouvement naturel, celui des corps légers ou lourds ou intermédiaires, du mouvement primitif vers le centre et également naturel à tous les éléments d'un même système [14]). Dans le περὶ κόσμου se trouvaient assuré-

---

[4]) Diog. VII. 54.

[5]) Diog. VII. 140; cf. Stob. Ecl. ph. I. IX et XXV; Plut. De st. rep. 1043 E.

[6]) Plut. De comm. not. 1031 F; Stob. Ecl. ph. I. p. 391—392 Heer.

[7]) Plut. Ibid. XLI. 1081 F.

[8]) Plut. De comm. not. XXXVIII. 10—1078 E.

[9]) Plut. De St. rep. 1053 F; De primo frig. 992 C D.

[10]) Plut. De comm. not. 1084 D.

[11]) Plut. De St. rep. IX. 5. 1035 C.

[12]) Plutarq. De St. rep. XXIX. 1047 C. Il s'agit dans ce passage de la prudence nécessaire pour éviter des erreurs analogues à celle de Platon au sujet de la nourriture, du poumon et des intestins.

[13]) Plut. De St. rep. X. 14. 1037 B.

[14]) Plut. De St. rep. XLIV. 6. 1054 E.

ment réunies un grand nombre de données qui devaient d'ailleurs être communes à la plupart des ouvrages de physique: sur l'unité de la substance, le temps, la divisibilité de l'espace et du temps, le vide, l'instant, la durée, les saisons. Au IIe livre était une définition du destin. L'explication des phénomènes célestes contenue dans le φυσικαὶ τέχναι devait avoir sa place encore dans le π. κόσμου [15]).

Le περὶ Θεῶν avait lui aussi la matière commune aux traités de physique déjà énumérés: le Ier livre affirmait la divinité du monde [16]), et la compénétration de l'univers par le souffle divin et la Fatalité [17]); il montrait la transformation de la substance divine en éléments naturels et le caractère des forces que désignent les noms de divinités vulgaires, au sujet desquelles la poésie a multiplié les fictions ou les allégories. Aussi dans le IIe livre Chrysippe invoquait-il des fictions poétiques en grand nombre à l'appui de sa thèse; les dieux étaient lavés de l'accusation qui en faisait les auteurs des fautes, des crimes, des maux humains [18]); la théorie optimiste d'après laquelle les maux ont leur raison d'être et leurs heureuses conséquences s'ensuivait. Le IIIe livre avait pour objet la nature, universel principe des choses, raison commune, source des lois cosmiques et humaines [19]) providence assurant l'harmonie générale par la subordination de tout — y compris les maux, tels que les guerres [20]) — à des fins morales. La supériorité de ces fins sur les prétendus biens humains amenait la théorie de la vertu, identique à elle-même dans toutes ses manifestations, de sorte que toutes les fautes sont également répréhensibles, tous les actes convenables également dignes de louange [21]). Dans le même livre se trouvait l'exposé de la doctrine purement théologique, celle des Dieux engendrés, périssables, dont le dieu éternel se nourrit [22]): la même est signalée par Philon [23]) comme contenue dans le περὶ αὐξανομένου.

---

[15]) cf. Stob. Ecl. phys. p. 180 Heer. — ch. XXVI—XXVII.

[16]) Cicéron, De Nat. Deor I. 15.

[17]) Philod., De piet. 11. 12. Χρ. ἐν τῷ πρώτῳ π. θεῶν Διά φησιν εἶναι τὸν ἅπαντα διοικοῦντα λόγον καὶ τὴν τοῦ ὅλου ψυχήν καὶ τῇ τούτου μετοχῇ πάντα ζῆν.

[18]) Plut., De st. rep. XXXII. 1049—1050.

[19]) Plut., De st. rep. 1035 C; Cicéron, De leg. II. 4.

[20]) Plut., De st. rep. 1049 B.

[21]) Même théorie dans le περὶ τοῦ Διός. Cf. Plut., De st. rep. 1038—1039. De comm. not. 1061 A.

[22]) Plut., De st. rep. 1052 A.C.

[23]) Phil., De mundi incor. — χρ. οὖν, ὁ δοκιμώτατος τῶν παρὰ τοῖς Στ., ἐν

Le XIe livre revenait sur la question fondamentale du panthéisme stoïcien: la divinité du tout cosmique [24]).

Un autre ouvrage, le περὶ φύσεως, traitait à peu près le même sujet. Son Ier livre montrait l'organisation du tout divin [25]) sous la domination du Destin, qui détermine les natures individuelles avec leurs conséquences notamment au point de vue des vertus et des vices. Le IIe livre justifiait les imperfections de détail par les exigences du tout cosmique. Le IIIe livre proclamait l'égalité du sage et de Jupiter, l'égalité de toutes les vertus et de tous les vices, la supériorité du sage sur les autres hommes, car seul le sage sait faire un usage convenable des choses indifférentes ou utiles [26]). — Le περὶ φύσεως contenait en outre une théorie des transformations de la substance, de l'identité foncière de Jupiter et de la loi d'opposition et de transformation [27]) (καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι. φ. χρ. ἐν δὲ τῷ τρίτῳ π. φύσεως) de l'unité du monde [28]), de la place occupée par les divers éléments et de leur retour à la forme supérieure par voie d'exhalaisons nutritives pour les astres [29]). Le Ve livre devait traiter de la finalité naturelle et de la place occupée dans la nature par les animaux par rapport à celle qui convient aux hommes: les animaux sont faits pour l'homme, et l'homme est fait pour la beauté de l'univers; aussi ne doit-il pas perdre de sa dignité par des actes en eux-mêmes insignifiants [30]).

Le περὶ οὐσίας montrait dans son IIIe livre „l'économie" de l'univers [31]), et le περὶ τῆς οὐσίας τῶν στοιχείων (s'il est du moins un ouvrage distinct du précédent) traitait de la transformation des éléments [32]).

Il a déjà été indiqué plus haut que le περὶ Ἕξεων correspondait au Ve livre de la Physique (Φυσικ. Ζητημάτων): il complétait peut-

τοῖς Π. αὐξανομένου τερατεύεται τι τοιοῦτον καὶ προκατασκευάσας ὅτι δύο ἰδίως ποιοὺς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι . . . κ. τ. λ. Cf. Plut., De comm. not. XLIV. 1083 A.

[24]) Diog. VII. 148.

[25]) Philod., De piet. XI—XII. ζῷον καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν καὶ θεόν.

[26]) Cf. Plutarque, De st. rep. 1049 A, 1050 F; De comm. not. 1065 A.D, 1076 A; De st. rep. 1038 C D, 1048 B.

[27]) Philod., De piet. 11, 12.

[28]) Id. Ibid.

[29]) Plut., De st. rep. 1053 A. Diog. VII. 137.

[30]) Plut., De st. rep. 1044—1045.

[31]) Plut., De st. rep. 1051 C.

[32]) Stob., Ecl. I. ch. 9.

être l'explication des différentes qualités sensibles, des πνεῦματα qui leur donnent naissance et sont le fondement des diverses natures particulières[33]), qu'elles relient au πνεῦμα universel pour assurer l'unité cosmique.

Avec le περὶ προνοίας en cinq livres[34]) (et dont des fragments ont été retrouvés à Herculanum) nous revenons encore à la théorie de l'unité du monde être vivant, susceptible d'accroissement jusqu' à l'embrasement final (Ier livre)[35]). Un fragment du IIe livre nous montre qu'il y était question de la nature humaine et divine. Le VIe livre avait pour objet le problème du mal, la démonstration de la nécessité du mal comme contraire du bien, comme condition d'un plus grand bien, comme conséquence (κατὰ παρακολούθησιν) de qualités indispensables à la dignité humaine et à la beauté de l'univers, sans que d'ailleurs la Providence puisse être incriminée à l'occasion des vices ou des crimes des hommes qui agissent toujours selon leur propre nature[36]).

Le περὶ εἱμαρμένης avait deux livres[37]). Dans le premier, après avoir défini le Destin[38]), Chrysippe invoquait selon sa coutume le témoignage des poètes, en particulier d'Homère, dont les citations lui permettaient ensuite[39]), dans le deuxième livre, d'affirmer que l'on peut considérer les hommes, bien que soumis au destin, comme responsables de leurs actes et susceptibles d'être récompensés ou punis, estimés ou méprisés avec justice. Le même livre devait contenir une réfutation de l'ἀργὸς λόγος ou sophisme du fatalisme indolent[40]).

---

[33]) Plutarque, De st. rep. 1053 F XLIII οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναι φ.

[34]) Diog. VII. 142. Cf. Gercke, Chrysippea in Jahrb. f. klass. Phil. (XIV. vol. suppl., Leipzig, Teubner, 1885) p. 692.

[35]) Cf. Diog. VII. 139; Eusèbe, Præp. ev. XV; Philod., De piet. 11, 12; Pseudo. Plut., Placit. phil. 882 A; Ciceron, De nat. Deor. I. 15; Plut., De st. rep. 1052 C.

[36]) Aulu-Gelle, Noct. at. VI. VII. 1—2 et 7.

[37]) Diogenianus in Chrysippea de Gercke p. 693; Diog. VII. 149.

[38]) Alexandre d'Aphr., De an. II. 140 br.; De fato, II; Ciceron, De divin I. 55, 125; Plut., St. rep. 1056 b; Nemes, c. 37; Aetius (Diels) I. 328. 3.

[39]) Eusèbe, Præp. ev. VI, 7 et 8 οὐ θεωρῶν ὅτι τὰ ἀλλαχοῦ πάλιν παρὰ τῷ ποιητῇ λεγόμενα, τούτοις ἄντικρυς ἠναντίωται οἷς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ, βουλόμενος συνιστᾶν τὸ καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίνεσθαι.

[40]) Cf. Alex. de fato ch. 36—37, 33; Diog. ap. Eusèbe, Præp. ev. VI. 7 et 8; Nemes. π. φύσ. ἀνθρ. 35—37; Ciceron, De fato 13, 30.

A la théorie de la Providence et du Destin se rattachent celles des présages, des songes, des oracles et en général de la divination, contenues dans le περὶ μαντικῆς en deux livres (où la possibilité de la divination après avoir été tirée de la considération de la Providence servait d'argument en faveur du destin)[41]); — le περὶ ἐνυπνίων (qui abondait au dire de Ciceron en relations de songes se rapportant à la prévision de l'avenir ou à la découverte de faits cachés), — et le περὶ χρησμῶν (où il était question de songes célèbres et d'oracles[42]).

Mais de même que le IIe livre du περὶ εἱμαρμένης s'opposait en un sens au premier et exigeait la conciliation de deux thèses opposées, de même au περὶ εἱμαρμένης et aux autres ouvrages traitant du Destin, il nous semble convenable d'opposer le περὶ δυνατῶν en quatre livres qui est à la fois un ouvrage de logique — puisque la théorie des jugements, possibles sans être nécessaires, y est exposée[43]),— qu'un ouvrage de physique puisqu'on y trouve des idées sur la place possible du monde au centre du vide[44]) (IVe livre).

Enfin aux traités de physique se rattache le περὶ ψυχῆς que Galien[45]) a analysé fort imparfaitement et avec prolixité même en ce qui concerne le contenu du Ier livre. Ce livre avait pour objet d'abord la substance de l'âme, puis la nature de l'ἡγεμονικόν et ses rapports avec le cœur, centre de l'activité psychique. Les livres suivants devaient énumérer les arguments de toutes sortes (avec de nombreuses citations poétiques) en faveur de la thèse dite „cardiaque", arguments tirés de la voix, des gestes, des mouvements de la tête et des mains, arguments d'ordre étymologique et mythologique (par exemple sur la naissance de Minerve sortie du cerveau de Jupiter)[46]). Puis venaient l'étude des représentations objectives et illusoires, de la sensation (XIIe livre)[47]), avant ou après l'examen du rôle de l'âme

---

[41]) Ciceron, De div. I. 3; II. 38, 39, 49; Sext Emp. adv. Math. IX; Eusèbe, Præp. ev. IV. 3; Diog. VII. 149.

[42]) Cf. Ciceron, De divinat. I. 3; II. 56; Suidas, Lex. au mot νεοττός et au mot τιμορουντος (pour le songe de l'œuf et la vision du Mégarique).

[43]) Diog. VII. 191; Ciceron, Ad famil. IX. 4; Arrien, in Epict. Diss. II. 19 γέγραφε δὲ καὶ χρ. θαυμασθῶς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ δυνατῶν.

[44]) Plut., De defor. XXVIII. 429 E; De st. rep. 1054 B E.

[45]) Gal., De Hipp. et Plat. Dec. Liv. IV.

[46]) Galien, De Hip. et Plat. Dec. IV.

[47]) Diog. VII. 150.

chez les animaux [48]) et dans la finalité universelle [49]). C'est sans doute dans le même ouvrage que Chrysippe établissait la nature des huit fonctions de l'âme unique [50]).

En résumé, les écrits de notre philosophe en ce qui concerne la nature en général, la nature divine et la nature humaine nous paraissent manquer de variété quant à leur contenu. Le peu que nous pouvons en savoir justifie à nos yeux le jugement de Plutarque sur l'importance exceptionnelle donnée par Chrysippe à la théorie de la Providence et du Destin en vue de la doctrine morale: Οὔτε γὰρ περὶ τελῶν, οὔτε περὶ δικαιοσύνης, οὔτε περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, οὔτε περὶ γάμου καὶ παιδοτροφίας, οὔτε περὶ νόμου καὶ πολιτείας φαίνεται τοπαράπαν φθεγγόμενος εἰ μὴ, καθάπερ οἱ τὰ ψηφίσματα ταῖς πόλεσιν εἰσφέροντες προγράφουσιν „'Αγαθὴν τύχην", οὕτω καὶ οὗτος προγράψειε τὸν Δία, τὴν Εἱμαρμένην, τήν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἕνα ὄντα καὶ πεπερασμένον. Ὧν οὐδέν ἐστι πεισθῆναι μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα τοῖς φυσικοῖς λόγοις [51]).

II.

La nature et l'homme d'après Chrysippe.

La physique stoïcienne reposait presque entièrement sur l'ancienne doctrine cosmologique d'Héraclite. La théorie de la substance universelle, πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα [52]), principe igné d'où tout part et où tout revient (πυρὸς ἀμοιβὲν τὰ πάντα) [53]), par une perpétuelle conciliation d'oppositions sans cesse renaissantes („le haut et le bas se joignant afin que l'harmonie, faite de mâle et de femelle, se réalise, afin qu'une vie toujours nouvelle sans cesse se développe" — παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμος) est d'Héraclite et a passé tout entière dans la philosophie stoïcienne qu'elle domine, car elle est inséparable de la conception du Destin, loi suprême de développement fixant la succession des moments de relâchement et de tension, des phases de la διακόσμησις, jusqu'à

---

[48]) Cic., De nat. deor. II. 64.

[49]) Porphyre, De abst. III. 20.

[50]) Tertul., De an. XVI; Diog. VII. 100. 157; Pseudo-Plut., Plac. ph. IV. 4.

[51]) Plut., De st. repugnant. IX. 3, 1035 C.

[52]) Heracl. fr. 46. Simpl. Schol. in Arist.

[53]) Heracl. ap. Diog. L. IX. 8.

l'ἐκπυρώσις qui marque la fin d'un monde et le recommencement du même processus inéluctable. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην [54]).

Il semble que les théories d'Aristote sur la puissance et l'acte, la matière, la contingence, aient été complètement oubliées au temps où les anciens „physiciens", Démocrite et Héraclite, retrouvaient de fervents disciples dans la Grèce près de sa ruine [55]). Tout au plus les stoïciens distinguèrent-ils dans la substance universelle déjà différenciée le ποιοῦν et le πάσχον que Chrysippe appelait ἀρχὰς τῶν ὅλων [56]). La cause universelle se confondait avec la substance du monde que Zénon avait appelée πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν αΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω [57]). C'est de cette matière première que tout provient d'après Chrysippe (ὕλη δὲ ἐστιν ἐξῆς ὁτιδηποτοῦν γίνεται [58]), car la cause ne peut être incorporelle, rien d'immatériel n'étant, d'après les données de l'expérience, susceptible d'agir sur les corps, seules réalités [59]). En se différenciant, la matière première, cause universelle, laisse subsister un agent répandu partout qui maintient la tension universelle et assure l'étroite solidarité de tous les éléments. [A cette solidarité correspond le verbe ἡνῶσθαι Pour l'explication de ἡνῶσθαι, terme stoïcien, cf. Sext. Emp. adv. Math. IX. 81 τὸ ἡνώμενον = τὸ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενον.] Ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται χρ. τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν [60]). Le πνεῦμα universel est comme l'âme du monde [61]) dont il fait un vivant

---

[54]) Simpl. Phys. 6 a.

[55]) Il est à remarquer que la pensée d'Héraclite (qui lui-même était d'Asie Mineure) eut jusqu'au IVe siècle des adeptes enthousiastes dans les colonies où le Stoïcisme prit naissance.

[56]) Diog. VII. 134.

[57]) Stob., Ecl. phys. D. XIX.

[58]) Diog. VII. 50 (Ier livre de la Phys. de Chrys.).

[59]) Stob., Ecl. phys. I. XVI. χρ. αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ καὶ τὸ μέν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα.

[60]) Alex., De mixt. 142 a.

[61]) Plut., De st. rep. XLI. "ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν, ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον (d'après le π. Προνοίας).

intelligent: ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν (d'après le Ve livre du περι προνοίας). Cléanthe avait localisé le centre de cette activité organisatrice et intelligente dans le soleil; Chrysippe estima que l'ἡγεμονικὸν du monde devait se trouver à la périphérie, dans le plus pur éther [62]). Il montrait le πνεῦμα, κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἤ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρώσω καὶ ὀπίσω, amené comme l'avait indiqué Cléanthe du centre à la périphérie — (par extinction progressive de la substance ignée et transformation du feu en eau, de celle-ci par moitié en souffle igné et en terre, la terre devant redevenir eau et se retrouver finalement à l'état de feu) — puis ramené de la périphérie vers le centre pour organiser le monde à la façon d'un être vivant où, comme l'avait dit Héraclite, la mort des uns est la vie des autres [63]). Chrysippe dut insister plus que Cléanthe et Zénon sur le rôle du πνεῦμα (ἑαυτὸ κινοῦν, comme Platon l'avait dit de l'âme. — Cf. Xe livre des Lois), capable de maintenir cette unité synthétique de l'univers, qui, nous l'avons vu, faisait l'objet de fréquents exposés dans presque tous les ouvrages de physique et de morale. C'est peut-être à l'occasion de la théorie du πνεῦμα pénétrant toutes choses qu'il eut à défendre la curieuse théorie des mélanges [64]). Il distinguait la παράθεσις ou juxtaposition, n'impliquant qu'un contact superficiel tel que celui des grains de blé dans un tas, de la μίξις qui suppose la diffusion des qualités de deux ou plusieurs corps différents dans le tout dont ils sont les éléments composants: ainsi le feu et le fer s'unissent dans le fer incandescent. La κρᾶσις supposait des liquides s'unissant étroitement dans toutes leurs parties (comme le vin et l'eau), l'un des éléments composants dût-il étant minime par rapport à l'autre parvenir à un degré extrême de diffusion (εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τον σταλαγμὸν) [65]). La σύγχυσις supposait la substitution aux qualités autérieures des éléments de qualités nouvelles propres au tout: elle était ce que nous

[62]) Stob., Ecl., phys. I. XXV.

[63]) Stob., Ecl. phys. I. XIII. ὥς εστι τό τε δι' αὐτοῦ εὐκινήτατον καὶ ἀρχὴ λόγος, καὶ ἀΐδιος δυναμις, φύσιν ἔχουσα τοιαύτην ὥστε γῆν τε κινεῖν κάτω πρὸς γῆν τε τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντη κύκλῳ εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα, καὶ τὸ αὐτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ . .

[64]) Exposée notamment dans le IIIe. livre de la Physique.

[65]) Plut., De comm. not. XXXVII. 10: οὐδὲν ἀπέχειν οἶνον σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν.

appellerions le resultat d'une combinaison chimique (ainsi les préparations pharmaceutiques out des vertus dues à la synthèse et que les éléments séparés ne possédaient pas)[66]. La κρᾶσις δι' ὅλον ou la μίξις en permettant à chaque élément de conserver ses qualités propres malgré la diffusion de ces qualités dans le tout, rendait possible la séparation ultérieure des forces réunies telles que le feu et le fer dans le métal porté au rouge et l'âme et le corps dans l'être vivant[67].

De la théorie du mélange on avait conclu à la compénétration des corps[68], attendu que les stoïciens n'admettaient pas l'existence du vide (seuls les corps existent; rien n'est qui ne soit corporel), et que d'autre part chaque corps avait son ποιὸν ἰδιῶς qui ne pouvait appartenir à deux corps différents[69]. Mais autre chose est de dire que le vide n'est rien, et autre chose qu'il n'y a point dans le monde d'espace libre pour recevoir des corps qui auparavant ne se trouvaient pas dans le lieu considéré: Zénon avait déjà fait la distinction entre le vide, simple privation et le lieu, τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπ' ὄντος ἤ τὸ οἷον κατέχεσθαι ὑπό ὄντος; Chrysippe a admis après Zénon que le monde pouvait se dilater ou se contracter dans le vide infini au milieu duquel il se trouve comme l'être au sein du néant[70]; Diogène Laërce quand il dit que le vide n'est point paraît vouloir indiquer qu'il ne peut par conséquent être un obstacle à la solidarité de toutes les réalités particulières: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μήθεν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτὸν. Dans sa défense de la théorie du mélange telle que nous la présente Alexandre d'Aphrodise, Chrysippe ne nous paraît point soulever cette grosse question de la compénétration des corps qui eût choqué le sens commun (κοιναὶ ἔννοιαι) auquel précisément notre philosophe faisait appel pour montrer que l'on conçoit fort bien la différence entre la κρᾶσις ou μίξις et la παράθεσις on la σύγχυσις. Il montrait le feu

---

[66]) Stob., Ecl. phys. I. XX.

[67]) Alex., De mixt. 142 a.

[68]) Cf. Simpl. 123 b; Themist. fr. 37; Alex. d'Aphrod., De mixt. 142 a; Plutarque, De comm. not. XXXVII, 2: σῶμα σώματος εἶναι τόπον, καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μεδετέρου περιέχοντος, καὶ δεχομένου τὸ ἐπιμιγνύμενον τοῦ διάστασιν οὐκ ἔχοντος, ἀλλὰ τοῦ πλήρους οὐδὲ χώραι ἐν αὐτῷ διὰ τὴν συνέχειαν. Stob., Ecl. phys. I. XXII; Diog. VII. 140 ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν.

[69]) Cf. Plut., De comm. not. XXXVI. 3, 1077 C. D. τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν.

[70]) Stob., Ecl. phys. I. XXII et XXIII; Plut., De st. rep. XLIII et XLIV; Diog. VII. 140.

pénétrant l'air, l'eau et la terre, sans doute comme il prétendait montrer l'élément divin pénétrant tous les êtres καθ' ἕξιν [71]). — Or que sont les ἕξεις, d'après le traité περὶ ἕξεων, suion des souffles très ténus, aériformes qui s'appellent σκληρότητα dans le fer, πυκνότητα dans la pierre, λευκότητα dans l'argent? et qui établissent par une tension commune une sorte d'interdépendance de toutes les parties d'un même corps en permettant de leur attribuer des qualités caractéristiques: ὑπὸ τούτων [τ. ἀέρας dixit] γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν [72]). Chaque réalité a ainsi ses qualités; mais il n'est pas surprenant que d'un nouveau mode de cohésion résultent des qualités communes qui ne durent qu'autant que le mode de cohésion persiste. Et il est indispensable qu'il en soit ainsi pour l'explication même de la vie dans les organismes qui sont les produits du mélange des quatre éléments (tandis que la lune n'est composée que de deux éléments, le feu et l'air; et le soleil d'un seul, le feu) [73]).

Cette explication des qualités sensibles et des propriétés des composés allait nettement à l'encontre des vues épicuriennes qui faisaient dépendre les qualités, les formes, de la quantité et de la nature des atomes. Le stoïcisme ne pouvait pas admettre la théorie des atomes sans renoncer au dogme fondamental de l'unité synthétique du κόσμος, unité qui ne paraissait pouvoir être réalisée que par l'unité de substance. Chrysippe dut montrer que le monde fini n'était pas à ses yeux composé d'une infinité d'éléments bien qu'il ne pût admettre des éléments derniers [74]). Si l'on objecte que la surface, la ligne et le temps sont divisibles à l'infini, Chrysippe réplique que ce ne sont pas là des réalités [75]), mais de simples conceptions de la pensée humaine [76]),

---

[71]) Diog. VII. 139 δ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν ἀισθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζώων ἁπάντων καὶ φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.

[72]) Plut., De st. rep. XLIII. 2, 1053 F.

[73]) Diog. VII. 142; Stob., Ecl. phys. I. XIII.

[74]) Diog. VII. 150: οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστί τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομή. αλλ' ἀκατάλεκτός ἐστι.

[75]) Stob., Ecl. phys. I. XVII.

[76]) Diog. VII. 50. φαντασίαι οὐκ αἰσθητικαί, αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσομάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων — 52. νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν τινὰ, ὡς τὰ λεκτὰ κ. ὁ τόπος.

et nous savons que ces conceptions ne valent que dans la mesure où elles permettent de rappeler en même temps un plus ou moins grand nombre de réalités sensibles.

Si l'on se borne à envisager des possibilités, on n'assignera pas de limites soit à la division soit à la prolongation indéfinie; mais on raisonnera sur le néant, dans la réalité on ne trouvera pas d'éléments composés soit d'un nombre fini soit d'un nombre infini d'atomes: οὔτ' ἐκ τίνων συνεστάναι, οὔτ' ἐξ ὁποσωνοῦν μερῶν, οὔτ' ἐξ ἀπείρων, οὔτ' ἐκ πεπερασμένων συγκείμενον [τῶν σωμάτων ἕκαστον][77]). De même l'instant n'est pas une réalité; car le temps est l'intervalle pendant lequel se produit un mouvement (κινήσεως διάστημα)[78]); il faut un mouvement bien défini, entre deux instants déterminés pour que l'on puisse apprécier la durée: c'est ainsi que le temps compris entre deux solstices, d'hiver ou d'été, constitue l'année; l'été correspondant au fait sensible du maximum d'air chaud, l'hiver à un autre fait sensible celui du maximum d'air froid, l'automne et le printemps correspondant aux états intermédiaires de la température. De même on peut concevoir le temps qui s'écoule entre le moment où le promeneur se lève et celui où il s'assied, les deux moments déterminant la durée de la promenade[79]). Le présent divisé en deux parties, celle qui n'est plus et celle qui n'est pas encore, n'est pas une réalité [80]).

Dans sa théorie du mouvement, Chrysippe semblait avoir adopté les vues aristotéliciennes sur la tendance de chaque élément à se diriger vers son „lieu naturel". Il disait parfois d'après Plutarque que le feu était porté vers le haut et de même l'air: τό τε πῦρ ἀβαρὲς ὄν, ἀνωφερὲς εἶναι λέγει, καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προσγενομένου, τοῦ δ' ἀέρος τῷ πυρί[81]). Mais il disait aussi que le feu n'est par lui-même ni lourd ni léger [82]). La cause de tout mouvement naturel était dès lors la tendance de tous les éléments d'un même système à se diriger vers le centre [83]). C'est

---

[77]) Plut., De comm. not. XXXVIII. 6.

[78]) Stob., Ecl. phys. I. XI. — Cette théorie est à rapprocher de celle d'Aristote: le temps est le nombre du mouvement.

[79]) Stob., ib.; Plut., De comm. not. XLI. 2 et 8.

[80]) Plut., ib.2. μηδὲ λείπεσθαι μόριον χρόνου παρόντος ἂν ὃς λέγεται παρεῖναι τούτου τὰ μὲν εἰς τὰ μέλλοντα, τὰ δὲ εἰς τὰ παρωχημένα διανέμηται.

[81]) Plut., De st. rep. XLII. 1053 E. F.

[82]) Plut., ib.

[83]) Plut., ib. XLIV. 5—6.

en définitive l'organisation d'un monde parfait qui est la cause finale de tout changement dans la nature, depuis le plus important jusqu'au moindre. τὴν δὲ τοῦ κόσμου σύνταξιν αἰτίαν εἶναι τῆς κινήσεως ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τὸ μέσον αὐτοῦ νευόντων καὶ φερομένων πανταχόθεν [84]).

Chrysippe pouvait donc opposer le déterminisme finaliste de sa doctrine à l'indétermination foncière des atomes dans le système d'Epicure [85]). Les Stoïciens niaient que dans le vide les atomes puissent avoir une direction précise: „ὅτι τοῦ κόσμου κενὸν ἐκτὸς ἄπειρόν ἐστι, τὸ δ' ἄπειρον οὔτ' ἀρχὴν, οὔτε μέσον, οὔτε τελευταῖον ἔχει" πολλάκις ὑπ' αὐτοῦ [Χρυσίππου] λέγεται. Καὶ τούτῳ μάλιστα τὴν λεγομένην ὑπ' Ἐπικούρου τῆς ἀτόμου κάτω φορὰν ἐξ αὐτῆς ἀναιροῦσιν' οὐκ οὔσης ἐν ἀπείρῳ διαφορᾶς καθ' ἣν τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω νοεῖται γινόμενον [86]). Plutarque qui essaye d'opposer sur ce point Chrysippe à lui-même oublie qu'il en est tout autrement du monde tel que l'ont conçu les Stoïciens que de la dispersion à l'infini d'une multitude d'atomes. Le vide que Chrysippe admet autour du tout cosmique est précisément un néant qui ne sert pas à déterminer le haut ou le bas, dans lequel au contraire les directions seraient déterminées (si besoin était) par le centre du monde. Celui-ci, sphérique (ἕνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον, σχῆμ' ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἁρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον) [87]), se meut tout entier [88]); le mouvement circulaire du ciel emporte avec lui les étoiles fixes, qui résident dans l'éther, dernière enveloppe du monde au centre duquel est la terre [89]).

En ce qui concerne les détails de l'astronomie et de la cosmologie stoïcienne, nous n'avons aucune raison de supposer que Chrysippe ait ajouté ou changé quoique ce soit à la théorie de Zénon et de Cléanthe [90]). Il devait s'efforcer de montrer par l'harmonie des mouve-

---

[84]) ib.

[85]) Plut., De st. rep. XLIV. 1054 B.

[86]) Plut., De st. rep. I. 1054 B.

[87]) Diog. VII. 140.

[88]) Cf. Stob., Ecl. phys. I. XXII—XXIII.

[89]) Diog. VII. 155. — Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[90]) Il faisait sans doute d'après Cléanthe du soleil et de la lune les produits des exhalaisons terrestres. Χρύσιππος τὸν ἥλιον εἶναι τὸ ἀθροισθὲν ἔξαμμα νοερὸν ἐκ τοῦ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάματος, σφαιροειδῆ δὲ εἶναι τῷ σχήματι. La lune

ments célestes et par les rapports qu' à son dire avaient entr'eux tous les corps de la nature l'étroite interdépendance de toutes les parties du κόσμος, du σύστημα divin [91]).

Sur la terre, la finalité lui semblait manifeste presqu'en toutes choses. Il montrait combien dans l'admirable κόσμου διοίκησις est éminente la place occupée par le λογικὸν ζῶον, apte à imiter par ses arts les productions de la puissance suprême qui a réglé les mouvements célestes [92]). Tout dans la nature est fait pour l'homme [93]) qui lui-même est fait pour la contemplation et la beauté de l'univers. Les paons ont eux aussi pour fin la beauté du tout: l'éclat et la variété des couleurs dont leur queue est parée montre le besoin universel de diversité dans l'unité, d'harmonie [94]). Mais les coqs sont faits pour éveiller les hommes, détruire les scorpions et donner l'exemple de la bravoure dans les combats; les rats nous incitent à réagir contre notre négligence [95]). En maint endroit, au dire de Plutarque, Chrysippe a cité comme exemple de finalité naturelle le fait de commensalisme ou de parasitisme observé chez un mollusque bivalve (πίνα) qu'un petit crustacé (καρκινῶδες), le πινοτήρες, avertit de l'approche de la proie; les coquilles se referment en temps voulu sur la capture commune dont les deux associés se nourrissent „comme s'ils étaient de même nature“ [95]).

L'homme, moyen et fin dans la nature, ne peut donc être considéré à part du milieu cosmique. Il présente d'ailleurs de nombreuses analogies avec le ζῶον universel. Un πνεῦμα, émanation du πνεῦμα divin, comme l'a dit Cléanthe [96]) constitue l'âme humaine, et c'est

---

recevait d'après lui son aliment ἀπὸ τῶν ποτάμων ὑδάτων ἀναθυμιάματος (Stob., Ecl. phys. I. XXV).

[91]) Stob., ib.

[92]) Epict. Diss. I. 10,10; Ciceron, De fin. III. XX; De nat. Deor. II. XVI et II, VI.

[93]) Cf. Ciceron, De nat. Deor. II. 64 „Sus vero quid habet praeter escam? an quidem ne putisceret, animam ipsam pro sale datam esse dicit Chrys.“ Même témoignage chez Plut., Conv. Disp. V. 9. X; Porphyr., De abst. III. 20; Clem. (Strom. VII) attribue cette pensée à Cléanthe.

[94]) Cf. Plut., De st. rep. XXI. 3 et 14; Ciceron, De fin. III. 5 et 18 (D'après le π. φύσεως (Ve livre)).

[95]) Athénée, Deipnos. 89 D; Ciceron, De fin. III. 19, 63; De nat. Deor. II. XLVII; Plutarque, De solertia animal. 2. ὁ τὸ πλεῖστον ἐξαναλώσας Χρυσίππου μέλαν πινοτήρας παντὶ καὶ φυσικῷ βιβλίῳ καὶ ἠθικῷ προεδρίαν ἔχων.

[96]) Epict. Diss. I. 14, 6 αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα.

une partie de cette âme qui assure la procréation de nouveaux êtres (σπέρμα = πνεῦμα μέτ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα [97])) comme une partie de l'âme du monde est le λόγος σπερματικός qui détermine la constitution progressive du κόσμος ainsi que sa reconstitution après l'embrasement total [98]) (διακόσμησις). Comme le monde, l'être humain a un ἡγεμονικὸν raisonnable, placé il est vrai non à la périphérie, mais au centre de l'animal intelligent, comme l'araignée est placée au milieu de la toile qui lui transmet tous les ébranlements reçus du dehors [99]); mais de même que le λόγος divin pénètre le monde, de même l' ἡγεμονικὸν humain a pour domaine celui du πνεῦμα tout entier: ce que ne semble pas avoir enseigné Cléanthe et ce que Chrysippe croyait davoir admettre au dire de Sénèque [100]) sans doute pour expliquer le puissance de la volonté raisonnable s'exerçant parfois sur toutes les parties du corps.

La vie est due à ce principe supérieur qui maintient pour un certain temps le τόνος (la tension nerveuse et la tonicité musculaire étant confondues par les anciens qui ignoraient les fonctions des nerfs) grâce à son intime union (κρᾶσις δι' ὅλων ou μίξις, plus exactement) avec tous les éléments de l'être [101]). Comme l'âme est un corps (sans quoi elle ne serait pas une réalité) [102]), elle ne peut se retirer du mélange qu'est le ζῶον: ce qui montre à la fois son existence distincte et sa nature d'après Chrysippe. Οὐδὲν δ' ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα [103]). Se dissipe-t-elle au sein du πνεῦμα cosmique après la mort de l'homme? Cléanthe paraît avoir admis une sorte de survie personnelle; mais Chrysippe estimait que seules les âmes des sages peuvent survivre plus ou moins

---

[97]) Eusèbe, Præp. ev. XV. 20, 1. Le sperme est un μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, et il contient l'être préformé (?) d'après Galien, Hist. phil. (Ps.-Gal.).

[98]) Ar. Didym., fr. 36 (p. 468, 8 Diels; fr. 16 Gercke) τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα τὸ πρότερον ἦν. — Nous disons „une partie“ car une autre partie reste l'incorruptible divin.

[99]) Chrys. ap. Chalcid. in Tim. p. 308.

[100]) Sénèq. Ep. CXIII. 18.

[101]) Galien, De Hip. et Plat. Dec. II. 8. L'âme est un πνεῦμα συμφύτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.

[102]) οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, avait dit Cléanthe (Nemes. 32).

[103]) Nemes., Nat. Hom. 33, 34; Tertul., De an. V.

longtemps et peut-être simplement dans la mesure où dure le souvenir des pensées vraies et des bonnes actions [104]).

Le Stoïcisme d'accord avec le Platonisme et l'Aristotélisme pour faire venir l'âme „d'en haut", s'opposait donc à ces grandes doctrines quant à l'immatérialité du principe de vie et de pensée; mais d'accord avec l'épicuréisme pour voir dans l'âme une „chose corporelle", il était nettement opposé à la théorie matérialiste qui reduisait l'âme à des atomes enfermés dans le corps comme dans une enveloppe d'où ils tendraient à s'échapper au lieu d'y maintenir le τόνος vital. Cette position intermédiaire entre des écoles rivales exposait la doctrine stoïcienne à d'incessantes critiques auxquelles Chrysippe devait répondre.

L'Académie restait attachée à la théorie platonicienne qui plaçait l'âme raisonnable dans la tête, les deux „âmes" inférieures dans le cœur et l'abdomen; Chrysippe, plutôt d'accord avec les péripatéticiens [105]), faisait du cœur le siège central de l'ἡγεμονικὸν. Galien [106]) lui reproche de n'avoir pas même discuté le dogme platonicien et de n'avoir apporté à l'appui de la thèse de Zénon, qu'il semblait uniquement préoccupé de défendre, des opinions vulgaires et des centaines de citations d'Hésiode ou d'autres poètes. Tant qu'il ne faisait que décrire la colère (dans le premier livre du περὶ ψυχῆς) on eût dit, d'après Galien, d'un passage du „Timée"; mais après avoir montré comment la colère dépend de dispositions corporelles, il ne montrait pas comment le même centre pouvait expliquer l'apparition des passions et la formation du raisonnement. Ses citations d'Homère, d'Hésiode, de Stésichore, d'Orphée, d'Empédocle, de Tyrtée, etc. eussent pu se retourner contre sa théorie de l'unité du centre psychique. Que pouvaient valoir les prétendues indications qu'il tirait de la parole, des mouvements de la tête et des mains? du rapprochement des termes ἡμονικὸν et ἐγὼ (celui-ci appelé à montrer, par opposition à ἐκεῖνος, la simplicité du

---

[104]) Diog. VII. Kl. φ. πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρ. δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον Cf. Athénée, Deipnos. VIII. 3.

[105]) Aristote avait fait du cœur le siège central du πνεῦμα, véhicule subtil de l'âme, source de la vie organique. Cf. mon étude sur le πνεῦμα dans les Archiv f. G. 1899.

[106]) Galien, IIIe livre du De Hipp. et Plat. Dec.; cf. Plutarque (περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς 441 A. D. qui se place au point de vue platonicien pour critiquer la théorie de Chrysippe.

moi, et, par le signe de tête qui était supposé l'accompagner, que le siège du moi, τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, est bien le cœur)? de l'étymologie fantaisiste du mot καρδία rapproché de κρατία, comme si le nom de l'organe indiquait la suprématie de la fonction sur toutes les autres? Chrysippe devait en outre prétendre que la situation du cœur permet seule la κοινὴ αἴσθησις, la conscience de soi dans la diversité des fonctions psychiques, par suite du sentiment de la tension que l' ἡγεμονικὸν maintient dans tout l'être vivant[107]). A ceux qui lui objectaient la légende de Minerve — (τὸ γὰρ τὴν Ἀθηνᾶν Μῆτιν οὖσαν καὶ οἷον φρόνησιν ἐκ τῆς κεφαλῆς γενέσθαι τοῦ Διός, σύμβολον φασὶν εἶναι τοῦ ταύτῃ τὸ ἡγεμονικόν εἶναι)[108]). — Chrysippe répliquait par une argumentation complexe et confuse fondée sur une interprétation personnelle de la croyance traditionnelle. On ne peut que sourire du recours continuel à de tels procédés de discussion, que Galien considère avec raison comme peu dignes d'un philosophe[109]).

En présence de la théorie épicurienne qui accentuait la passivité de l'âme, Chrysippe ne pouvait que souligner l'activité du πνεῦμα dans toutes les fonctions psychiques. Il rectifia dans la théorie de la sensation une interprétation, fausse à son avis, donnée par Cléanthe de la pensée de Zénon. Celui-ci avait appelé la sensation une empreinte (τύπωσις), et dans sa fidélité parfois peu clairvoyante, Cléanthe en avait parlé comme s'il s'agissait d'une empreinte laissée par un cachet sur de la cire molle, façonnée en creux et en relief[109a]). Chrysippe estima que des empreintes successives ne pourraient subsister et que la théorie de Cléanthe entraînerait la ruine de la mémoire[110]); le πνεῦμα ne peut recevoir que des modifications passagères comme celles de l'air extérieur modifié par la voix[111]):

---

107) Stob., Ecl. phys. κοινὴ αἴσθησις = ἐντὸς ἁφὴ . . . καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα.

108) Galien, Hipp. et Plat. Dec. Livre IV.

109) Il en était de même du rapprochement des termes ψυχὴ et ψῦξις destiné à montrer que l'âme humaine est due à un refroidissement du πνεῦμα divin.

109a) Sext. Emp. adr. Log. VII. 228. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύποσιν. Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον.

110) Cf. Sext. Emp. loc. cit.; Diog. VII. 50 οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος ἐπεὶ ἀνενδεκτόν ἐστι πολλοὺς τόπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι.

111) Sext. Emp. adv. log. VII.

il est trop subtil, quoique corporel (τὴν ψυχὴν [φ. Χρυσ.] ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον)[112]), pour que la φαντασία soit autre chose qu'une ἑτεροιώσις, susceptible d'être renouvelée grâce à l'habitude pour donner naissance au souvenir. Et la vieille théorie signalée par Aristote dans son De anima comme la plus généralement admise pour expliquer la sensation — la connaissance du semblable par le semblable — reparaît ici: les qualités sensibles sont des πνεύματα, des τόνοι ἀερώδεις qui viennent à la rencontre du πνεῦμα intérieur allant de l'ἡγεμονικὸν vers les organes des sens: s'il y a harmonie des deux processus la sensation, l'image se produit. Chrysippe expliquait la vision par le πνεῦμα igné on brillant qui va de l'ἡγεμονικὸν vers les yeux; si l'air ambiant est également brillant, le sujet perçoit la couleur; sinon il n'y a pour lui que ténèbres[113]). On ne trouve donc pas plus de passivité dans l'exercice des cinq fonctions sensorielles que dans l'émission de la voix on du sperme. Ταύτης [τῆς ψυχῆς] οὖν τῶν μερῶν ἑκάστω διατεταγμένων μορίῳ τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, — τὸ δ' εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν, — εἰς ὦτα ἀκοήν,. εἰς ῥίνας ὄσφρησιν, εἰς γλῶτταν γεῦσιν, εἰς ὅλην τήν σαρκὰ ἁφήν, εἰς ὄρχεις ἕτερον τιν' ἔχον τοιοῦτον λόγον σπερματικόν, εἰς ὃ δὲ συμβαίνει πάντα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι μέρος ὄν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν[114]). Dans l'ἡγεμονικὸν l'activité intellectuelle donne naissance aux images, aux idées, aux pensées. τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν[115]); peu à peu, aux appétitions primitives, naturelles, s'y superpose la raison: μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον· ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν, περὶ δεκατέσσαρα ἔτη[116]). Ainsi la partie centrale de l'âme sent, désire, veut, raisonne, gouverne tout l'être, dans son indécomposable unité ἐν ταύτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον, συνείληφε[117]). Mettre bien en lumière cette activité fut assurément l'œuvre de Chrysippe. Lorsque Posidonius se rapprocha du

---

[112]) Plut., De st. rep. XLI.
[113]) Sext. Emp. loc. cit. — Cf. la théorie de la vision dans le Timée.
[114]) Gal., De Hipp. et Plat. Dec. III.
[115]) Diog. VII. 52.
[116]) Stob., Ecl. phys. I. XXV.
[117]) Stob., ib.

platonisme au point d'admettre un principe de la passion opposé à celui de la raison, il tenta sans doute d'invoquer l'autorité de Cléanthe à qui Galien attribua ensuite la conception d'une âme appétitive distincte de l'âme raisonnable [118]), — à qui Stobée prête la théorie renouvelée d'Aristote d'un νοῦς venant du dehors: Θύραθεν εἴσκρίνεσθαι τὸν νοῦν [Κλεανθ. φ.] [119]). Chrysippe était incontestablement dans la logique du stoïcisme en affirmant non seulement l'unité de l'âme, du πνεῦμα individuel tout entier pénétré du λόγος que l' ἡγεμονικὸν rendait de plus en plus sensible; — mais encore l'identité foncière du πνεῦμα individuel et du πνεῦμα cosmique, divin. D'un bout à l'autre de l'univers, la même substance sous des aspects différents se trouvait ainsi animée, dirigée, par ce qu'il y avait de plus pur en elle, de plus impérissable, de plus proche de l'incorporel. Minéraux, plantes, animaux, hommes, astres, tout communiait dans une participation, à divers degrés seulement, à l'universelle tension. Certes, ce n'était point de l'aristotélisme; mais c'était après Aristote ce que la pensée antique pouvait concevoir sans doute de plus hardi dans le domaine des spéculations philosophiques.

III.

La Providence, le Destin et la Liberté d'après Chrysippe.

L'idée maitresse de la philosophie de la nature et de l'homme, chez Chrysippe, est, nous l'avons vu, celle de l'unité cosmique, de l'organisation, de „l'économie" de l'univers, dues à une force suprême toujours à l'œuvre dans la substance en voie de perpétuelle transformation. Si le monde est un „vivant" [120]) remarquable, d'une beauté supérieure à celle de toutes les œuvres humaines, il est l'œuvre d'un dieu. Cléanthe avait dit que l'hégémonie dans la nature ne pouvait appartenir qu'au meilleur des êtres [121]). Si aliquid est, dit Chrysippe, d'après Cicéron, quod homo efficere non possit, qui id efficit melior est homine. Homo autem hæc quae in mundo sunt efficere non potest. Qui potuit igitur, is praesta homini.

---

[118]) Gal., De Hipp. et Plat. Dec. V. 6.

[119]) Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[120]) Diog. VII. 142 ζοον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχόν καὶ νοερόν.

[121]) Ciceron, De nat. Deor. II. 5. Necesse est illud etiam in quo sit totius naturae principatus [ἡγεμονικὸν] esse omnium optimum.

Homini autem praestare quis possit nisi Deus? Est igitur Deus[122]). L'ἡγεμονικὸν du monde ne peut être qu'unique; il n'y donc qu'un seul dieu suprême, impérissable: comme il est le principe de la vie, on peut l'appeler Δία, δί ὃν τὰ πάντα ou Ζῆνα, παρ' ὅσον τοῦ Ζῆν αἴτιός ἐστιν (Toujours l'abus des prétendues explications étymologiques). Mais on pourrait l'appeler Poseidôn en tant que πνεῦμα[123]) διὰ γῆς καὶ θαλάττης ἰόν, οἰκονομοῦν αὐτῶν τὴν στάσιν καὶ τὴν ἁρμονίαν[124]). De même les noms des diverses divinités admises par les esprits vulgaires correspondent à des manifestations diverses de l'unique principe organisateur du monde. Aussi Chrysippe raillait-il dans le περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων[125]) ceux qui assimilent les dieux à des êtres humains et persistent à voir dans les fables anciennes l'expression de la vérité sur l'existence et les rapports des dieux et des déesses: Diogène Laërce se montre indigué de ce que Chrysippe a pu écrire sur les amours de Jupiter et de Junon, comme d'une manifestation inadmissible d'irrévérencieuse impiété[126]). Toute la mythologie doit être interprétée à un point de vue purement cosmologique: Chrysippe cherchait à accommoder à sa doctrine les fictions d'Orphée, d'Hésiode et d'Homère[127]) et à faire dévier ainsi les croyances populaires au profit de la philosophie stoïcienne. Toutefois, s'il refusait d'admettre l'existence des personnalités mythologiques, il faisait de chaque astre un dieu intelligent et jouant un rôle déterminé dans l'organisation de l'univers: Θεῖα τὴν φύσιν ὄντα [τὰ ἄστρα] καὶ ἔμψυχα καὶ διουκούμενα κατὰ τὴν Πρόνοιαν[128]). Ce sont les dieux engendrés et périssables "Ηλιος μὲν γάρ, Σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεὸν παραπλήσιον ἔχοντες λόγον γεννητοί εισιν[129]); ils doivent participer le plus largement possible à l'in-

---

[122]) Ciceron, De nat. Deor. II. 10, 25.

[123]) Nous avons vu à propos de l'âme humaine que l'ἡγεμονικὸν pénètre le πνεῦμα dans toute son étendue.

[124]) Maxime de Tyr., Serm. XIX.

[125]) Diog. VII. 187.

[126]) Cf. Ciceron, De nat. Deor. II. XXV; Diog. VII. 187; Origène, Contre Celse, 4. Il s'agit d'une interprétation de la peinture qui ornait, dit Origène, un temple de Samos.

[127]) Ciceron, De nat. Deor. I. XV.

[128]) Stob., Ecl. phys. I. XXV.

[129]) Plut., De st. rep. 1052 A (d'après le περὶ θεῶν). Cléanthe s'il admettait que le soleil fût l'ἡγεμονικὸν du monde devait différer d'avis sur sa génération et sa disparition.

telligence répandue dans l'univers, avec plus au moins de libéralité selon les êtres: Τὸν δὴ κόσμον διοκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν (κατά. φ. χρ. π. προνοίας) εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ . . ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον [130]). Mais leur substance, moins pure que celle du Ζεῦς seul αἴδιος, est vouée à l'absorption finale par le grand artiste, τὸ τεχνικὸν, universel [131]). De plus, ils ne sauraient avoir aucune initiative; le dieu suprême est lui-même sans volonté: il n'est que raison, toujours identique à lui-même, déterminant pour toujours la succession des évènements de l'univers qui à chaque nouvelle période de reconstitution cosmique se répéteront strictement semblables à ceux de la période précédente (de sorte que les mêmes corps, les mêmes âmes, les mêmes pensées ou actes apparaîtront de nouveau [132]). Zeus est donc le Destin. Les noms, donnés aux Parques expliquent en partie la nature du Destin: Lachesis indique qu'un sort déterminé est réservé à chacun; Atropos décèle l'immutabilité des arrêts du destin; Clôtho désigne l'enchevêtrement des séries causales qui aboutissent à la réalisation des diverses destinées (τοῖς κλωθωμένοις παραπλησιώς διεξάγεται κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν) [133]). Rien n'échappe à la domination du Destin, à la prédétermination par la Loi: οὐθέν γάρ ἐστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι, οὔδε τοὐλάχιστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον [134]). Aussi le destin est il pour tous les êtres, pour toutes les choses, tous les actes et tous les évènements, l'inéluctable, l'εἱμαρμένη = φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολοθούντων, καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς [135]). Nous savons que Chrysippe comparait volontiers l'ordre ainsi réalisé

---

130) Diog. VII. 138.

131) Plut., De st. rep. XXX. 9; De comm. not. XXXI; Diog. VII. 142.

132) Lactance (Divin. Inst. VII. 33) τούτο δέ οὕτως ἔχοντα, δῆλον ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν νῦν ἐσμὲν καταστήσεσθαι σχῆμα — (d'après le π. προνοίας). Lactance tirait de ce passage un argument en faveur de la „résurrection des corps", théorie stoïcienne (?).

133) Stob., Ecl. phys. I. IX; Diogen. fr. 46 Gercke. Τεκμήριον δὲ καὶ ἄλλο ἰσχυρὸν φέρειν χρ. οἴεται τοῦ ἐν ἅπασιν εἱμαρμένην· τὴν θέσιν τῶν τοιούτων ὀνομάτ ων . . . τὰς Μοίρας ὠνομάσθαι ἀπὸ τοῦ καταμεμερίσθαι καὶ κατανενεμῆσθαι τινα ἡμῶν ἑκάστῳ . . .

134) Plut., De st. rep. XXXIV.

135) IVe livre du π. προνοίας — selon Aulu Gelle, Noct. Att. VI. 2; Alexandre, De fato fr. 68 et 103.

dans l'univers (par la δυνάμις πνευματικὴ au service du λόγος ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος καθ'ὃν τὰ γεγονότα γέγονε [136]) à celui que met un maître, dans une maison où rien n'arrive que selon la règle établie par lui. Mais bien plus puissante est la force organisatrice de l'univers, de laquelle dépend même la constitution intime de chaque être [137]). Le Destin a adapté la nature de chacun au rôle qu'il doit jouer comme l'organe à la fonction, celle-ci étant au préalable déterminée par le plan d'ensemble.

Ainsi au moment où Epicure s'écartait de la doctrine de Démocrite afin de sauvegarder la liberté et plaçait dans chaque atome même un principe d'indétermination, au moment où le probabilisme mettait dans la théorie de la connaissance au moins le germe d'une doctrine complète de la contingence, Chrysippe accentuait encore, si possible, le fatalisme stoïcien, déjà si fortement exprimé par Cléanthe [138]).

Mais il s'efforçait de le rendre acceptable en l'unissant intimement à la théorie de la Providence, si vivement combattue par les Epicuriens [139]). Dès lors le „problème du mal“ se posait avec acuité. Il était d'autant plus difficile à résoudre que malgré l'opposition très superficielle du ποιοῦν et du πάσχον, les Stoïciens n'admettaient pas comme Platon un principe de „non être“, essentiellement rebelle à l'organisation, à l'action du Bien, — ou comme Aristote une contingence, un défaut foncier de détermination, qui, dans le passage de la puissance à l'acte permettait à certains désordres, à certains cas tératologiques et en particulier aux fautes et aux vices des humains, d'apparaître dans une nature où en principe rien n'était en vain. Comment expliquer que dans un monde issu tout entier de la substance divine, resté tout entier divin, réglé jusque dans ses moindres

---

136) Stob., Ecl. phys. I, d. IX.

137) Plut., De st. rep. XXXIV. Οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας παραγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην ὡς ἄν ποτ' ἔχομεν ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένον, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες, ἢ μουσικοί.

138) Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ χἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

139) Plut., De st. rep. XXXVIII. 1051 E. Πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται [χρ.] καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν Πρόνοιαν ἐκ τῶν ἐννοιῶν ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. Cf. De comm. not. XXXII. 1075 E.

détails par un Destin tout puissant, tant d'imperfections, tant de maux, de vices et de souffrances puissent se manifester?

La solution la plus aisée était de nier l'existence du mal. Pour le sage, la souffrance n'est pas un mal: s'il est des choses qui nous affligent, elles ne nous rendent pas inférieurs à nous-mêmes [140]), bien au contraire elles nous permettent de montrer notre grandeur; elles ne sont donc pas réellement des maux. De plus ce qui est mauvais à un point de vue trop strictement humain, cesse de l'être aux yeux de quiconque s'élève au point de vue divin: si au lieu de considérer nos intérêts particuliers, nous envisageons le monde dans son entier, nous voyons les oppositions se concilier et les êtres imparfaits se compléter pour former ensemble un tout satisfaisant. Μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι, μηδὲ πέμπτον κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἁπάντων περαινομένων [141]).

Mais comment nier l'existence du mal dans le monde quand on a identifié le mal véritable et le vice; quand on a reconnu que tous les hommes sont φαῦλοι, par conséquent en proie à la seule maladie dont le sage ait à s'inquiéter? — Ne vaut-il pas mieux affirmer résolument l'existence du mal comme une nécessité naturelle et la justifier au nom de la raison même? Tel est le parti que prit Chrysippe. Comme Platon, il osa dire que le Bien suppose toujours le Mal, son contraire (la lutte des contraires était d'ailleurs d'après Héraclite le fondement même du devenir cosmique, à l'origine duquel on voyait le feu se changer de lui-même, en partie, en son contraire, l'eau). Vouloir que le bien soit, c'est vouloir implicitement que le mal soit aussi. Κακίαν δὲ καθόλου ἆρα οὔτε δυνατόν ἐστιν, οὔτ' ἔχει χαλῶς ἀρθῆναι [142]). L'injustice seule donne toute sa valeur à la justice, le vice à la vertu, le mal au bien.

De plus, les défauts que l'on constate chez les êtres ne sont que la conséquence ou la condition nécessaire de l'existence en eux de qualités positives. La fin de la nature n'est certainement pas le mal [143]); mais comme il était impossible que de grandes choses, voire les plus belles, ou les plus utiles à la grandeur morale du Sage, fussent réalisées sans que certaines incommodités, faiblesses ou imperfections ne

---

[140]) Plut., De comm. XXV. χείρονας δ' οὐ ποιοῦσιν.

[141]) Plut., De st. rep. XXXVII.

[142]) Plut., De st. rep. XXXVI. 1, 1051 B.

[143]) Aulu. Gelle, Noct. att. VI. 1. „Non fuisse hoc principale naturae consilium".

devinssent inhérentes à la nature, le mal s'imposait κατὰ παρακολούθησιν. Ainsi la tête a besoin de tissus et d'ossements délicats pour être le mieux adaptée possible aux exigences de la vie humaine; aussi n'est-elle que faiblement protégée en certaines parties; mieux valait une certaine fragilité que la privation d'avantages dus à sa constitution actuelle. D'autres incommodités sont la conséquence de dons naturels dont on ne voudrait pas être privé. C'est dans le même temps et par une suite inéluctable de la santé et de la vertu que la nature fait naître les moyens de salut ou d'élévation morale et les causes de maladie ou de vice [144]). „Sic, Hercle, inquit [Chrysippus], dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem nacta sunt [145]).“ — Alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis quoe [natura] faciebat cohaerentia; eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit [146]). Ainsi la Providence ne saurait être incriminée pour les maux et les vices des hommes; elle n'en est pas directement la cause . . . . Τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογον ἔστιν· ὅν τρόπον γάρ οὔτε νόμος τοῦ παρανομεῖν παραίτιος ἄν γένοιτο, οὔτε οἱ θεοὶ τοῦ ἀσεβεῖν. [147]). (Leibnitz a cru comme Chrysippe justifier la divinité au sujet de la production d'un monde qui n'est que le meilleur possible, en distinguant la „volonté antécédente“ qui va au bien, de la „volonté conséquente“ de Dieu, obligé par une sorte de Nécessité supérieure, de recourir à l'imperfection croissante pour obtenir la diversité; mais pour Leibnitz le mal n'était que la suite de la privation, qui semble ne pas avoir besoin de cause efficiente; pour Chrysippe, le mal était la conséquence plus ou moins éloignée du bien, quelque chose de positif, et il eût fallu que sa cause efficiente fût bien distincte de la Cause universelle pour que celle-ci pût éluder toute responsabilité.)

Le mal pour Chrysippe n'est pas seulement la condition d'un plus grand bien; il a son rôle dans la nature comme moyen de punir les méchants et d'éprouver les bons [148]). Dans un système ou tout a

---

[144]) Plut., De st. rep. XXXV. d'après le 2e livre du π. φυσεὠς.

[145]) Aulu. Gelle, N. att. VI. 1. d'après le 4e livre du π. προνοίας.

[146]) Id., ibid.

[147]) Plut., De st. rep. XXXIII. 2. d'après le π. τοῦ Δικάζειν et le IIe livre du π. θεῶν.

[148]) C'est par le courage déployé dans l'adversité que les plus vertueux des hommes acquièrent un mérite supérieur à celui de Jupiter.

une fin morale ou esthétique, le mal ne peut pas être sans utilité. τὸν θεὸν κολάζειν [φ. χρ.] τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν [149]). Certaines souffrances ont le même rôle que de „mauvais démons" harcelant les hommes impies et injustes [150]). D'autres souffrances sont la conséquence des vices de quelques-uns, vices qui entraînent pour tous, par une solidarité naturelle, de redoutables maux (Ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἴδιόν τινα ἔχει λόγον). Les bons peuvent ainsi pâtir pour les méchants: ποτὲ μὲν τὰ δύσχρηστα συμβαίνειν τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν, ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσι [151]). C'est sans doute un moyen d'exciter les plus vertueux à coopérer à l'œuvre d'organisation universelle en détruisant autant qu'il est en leur pouvoir le vice autour d'eux dans les cités; c'est peut-être auss un moyen de les accoutumer à se considérer comme partie d'un tout à la beauté duquel chacun doit sacrifier son bonheur propre [152]).

Toutefois, l'homme est si bien l'une des principales fins de la nature que la divination est faite pour lui permettre de participer à la prévision divine de l'avenir, dans la mesure où la prescience lui est utile. Zénon et Cléanthe n'avaient fait qu'esquisser une doctrine de la μαντική [153]); Chrysippe eut à la défendre contre l'Académie probabiliste et la controverse dura longtemps encore après sa mort [154]). La divination était définie: un pouvoir de connaître, voir et expliquer les signes envoyés aux hommes par les dieux [155]); cette définition s'appliquait à l'interprétation des présages, des songes, des oracles, etc.

---

[149]) Plut., De st. rep. XXXV.

[150]) Cf. Plut. Quest. rom. LI. 276 F—277 A. καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους. On ne saurait dire quelle confiance il faut accorder à ce texte; Chrysippe montrait plutôt du mépris pour tout ce qu'on disait des „vengeances" divines et qu'il comparait aux contes sur Acco et Alphitto, „croquemitaines" pour les enfants. — (Plut., Comm. not. IV.)

[151]) Plut., De st. rep. XXXV. 1050 F—1051 A.

[152]) La théorie de la „résignation" dans le sacrifice de l'individu au tout semble avoir été surtout développée par les derniers Stoïciens, Epictète et Marc Aurèle. Cependant Chrysippe disait que tout être devrait être empressé à courir au devant de sa destinée.

[153]) „Quum. . . Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paullo uberiora fecisset..." (Ciceron, De divin. I. III.)

[154]) Ciceron, ib. I. IV.

[155]) Ciceron, De divin II. 63, 130; Sext. adv. Math. IX; Stob., Ecl. Eth. II. 122.

Pour prouver l'existence d'un pouvoir aussi surprenant, Chrysippe raisonnait ainsi: s'il y a des Dieux et s'ils ne font pas connaître aux hommes les évènements futurs, c'est ou bien qu'ils les ignorent-ce qui est inadmissible, puisqu'ils ont prédéterminé ces évènements; ou bien qu'ils n'aiment pas les hommes, — ce que l'on ne saurait admettre, étant donné la „sympathie" universelle; ou bien qu'ils dédaignent de les instruire estimant soit qu'il importe peu aux mortels de connaître l'avenir, soit qu'il est contraire aux exigences de la dignité divine de condescendre à cette révélation, — ce qui impliquerait que les dieux sont tels qu' Epicure les a conçus. Les dieux bienfaisants, amis des hommes et instruits de l'avenir, ne peuvent que vouloir faire connaître aux mortels raisonnables — de même nature qu'eux — ce qui les intéresse le plus, et ils ne sauraient manquer de trouver le moyen de nous communiquer une partie de leur prescience. „Est igitur divinatio" [156]).

Chrysippe distinguait la divination naturelle de la divination „artificielle". La première, la plus aisée, est une sorte d'inspiration divine. „Concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt" [157]). Les oracles, les songes, suppléent souvent à la connaissance sensible on à la prévision normale [158]). Dans le sommeil on dans l'exaltation prophétique, l'ἡγεμονικὸν délivré de la charge des sens, peut-être tout entier tendu vers la source de toute prescience et bénéficier de la „sympathie intellectuelle" de tous les êtres raisonnables, humains ou divins.

---

[156]) Ciceron, De div. I. XXXVIII—XXXIX; II. XLIX; Alex., De fato XXX. 'Ευλόγον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι, ἄτοπον γὰρ τὸ λέγειν ἐκείνους ἀγνοεῖν τι τῶν ἐσομένων.

[157]) Ciceron, De div. I. XVIII et II. XI. — Quod et somniantibus sæpe contingit et nonnunquam vaticinantibus per furorem.

[158]) Cf. Ciceron, De div. I. XX. „De quibus disputans Chrysippus multis et minutis somniis colligendis facit idem quod Antipater, ea conquirens quae Antiphontis interpretatione explicata declarant illa quidem acumen interpretis." — Suidas (Lex. mot τιμωροῦντος) attribue à Chrysippe un récit analogue à celui que fait Ciceron de l'aventure de deux Arcadiens, logés séparément à Mégare dont l'un voit en songe l'autre mis à mort, caché sous du fumier dans un chariot qu'on doit le lendemain matin faire sortir de la ville à la première heure: le songe correspondait si bien à la réalité que le crime fut découvert grâce aux indications de la vision nocturne. — Chrysippe avait recueilli un gand nombre d'oracles attribués à des devins inspirés par Apollon (Ciceron, De div. II. LVI).

Mais ce qu'il y a de plus intéressant dans la théorie de Chrysippe sur la divination est ce qui concerne la divination „artificielle“ qui repose sur l'interprétation convenable des signes (arti, ratione aut conjectura, observatis ac notatis signis). Etant donné la connexion de tous les faits dans l'univers, certains évènements extraordinaires ne peuvent manquer d'être précédés ou accompagnés d'autres modifications plus apparentes pour les hommes, de phénomènes auxquels on n'est pas accoutumé (par exemple une disposition anormale des entrailles de la victime [159]), et dans lesquels on peut voir des signes. Trouver la nature de la chose signifiée est souvent difficile et hasardeux: un système de prolepses, un art (τέχνη = σύστημα ἐγκαταλήψεων) est ici requis; mais cet art ne repose pas sur des Θεωρήματα formulés en propositions conjonctives nécessairement vraies [160]. Chrysippe eût sonhaité, au dire de Cicéron, remplacer la proposition conjonctive (συνημμένον): „Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur“, par une proposition adjonctive précédée d'une négation. „Non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur“ [161]). Ne faut-il pas voir dans la préférence marquée pour cette formule le souci qu'avait Chrysippe de n'établir qu'avec une extrême prudence des connexions entre membres de jugement composé tels que le contraire du second n'était nullement en contradiction avec le premier? (Se reporter à la théorie du jugement composé.) Quoi qu'il en soit, Chrysippe faisait reposer la divination en définitive sur la prédétermination et la „confatalité“ des évènements [162]). Καὶ τοῦτο λαμβάνοντας παρασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην [163]). La divination, qui n'est possible que grâce au Destin universel, sert d'argument en faveur du fatalisme. Τὸ μὲν γὰρ „πάντα γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην“ ἐκ τοῦ „μαντικὴν εἶναι“ δεικνύναι βουλεται. — Τὸ δὲ „εἶναι μαντικὴν“ οὐκ ἂν ἄλλως ἀποδεῖξαι δύναιτο εἰ μὴ προλάβοι“ τὸ πάντα συμβαίνειν καθ' εἱμαρμένην [164]). —

---

[159]) Ciceron, De div. I. LVI. Il en est de même des modifications dans le vol habituel des oiseaux, dans l'aspect ordinaire des „météores“, etc.

[160]) Diog. VII. 149; Ciceron, De fato VI.

[161]) Ciceron, De fato 8.

[162]) Alexandre d'Aph., De fato XXX. Τὸ ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ γίνεσθαι, ὡς οὐκ ἄν, εἰ μὴ οὕτο γίνοιτο, προγνωσομένων [θεῶν].

[163]) Alex., ib.

[164]) Diogen., fr. 4, 1 (Gercke, fr. 86).

La Providence ne peut se manifester en faveur de l'homme que selon le Destin et grâce au Destin. La προνοία et l'είμαρμένη ne font qu'une seule et même puissance suprême. Si tout arrive selon le Destin, comment donc la Providence divine ne serait-elle pas responsable de tous les maux, de toutes les fautes, de tous les vices des hommes[165])? Et pourquoi délibérer, choisir, faire effort pour agir, si l'avenir tout entier est prédéterminé? L'ἀργὸς λόγος peut-il être réfuté? „Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris sive non, convalesces. Item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non, non convalesces. Et alterutrum fatum est. Medicum ergo adhibere nihil attinet.“ Haec ratio a Chrysippe reprehenditur[166]). Le malade peut ne devoir guérir qu'à la condition qu'on appelle un médecin. Qu'il soit prédéterminé à guérir, cela ne suffit pas: pour que l'évènement se produise, il faut que des antécédents convenables l'aient rendu possible et nécessaire; il n'est pas seulement „fatal“; il est „confatal“ avec d'autres parmi lesquels peut-être la présence du médecin à un certain moment de la maladie. „Copulata enim res est et confatalis“[167]). De même la prédiction „Œdipe naîtra de Laïus“ devait s'accomplir; mais elle ne pouvait se réaliser qu' à la condition que Laïus s'unisse à une femme. Celle du meurtre de Laïus par Œdipe ne pouvait se réaliser qu' à une autre condition: c'est qu'un oracle prévint Laïus du sort qui lui était réservé et le déterminât ainsi à exposer son enfant, car l'abandon d'Œdipe fut la cause immédiate de toute une série de néfastes évènements[168]). Tant il est vrai que les signes sur lesquels repose la divination sont des faits naturels, c'est à dire prédéterminés comme tous les autres, qui s'insèrent à leur moment dans la suite des phénomènes pour entraîner une série indéfinie de conséquences. Ils ne diffèrent pas foncièrement des „signes“ qui permettent la prévision vulgaire ou „scientifique“; ils ne permettent pas à ceux qui sont menacés des pires infortunes de les éviter, bien au contraire, ils précipiteraient plutôt la ruine en déterminant l'apparition des conditions

---

[165]) Chrysippe se demandait dans le IV[e] livre du περὶ προνοίας, εἰ αἱ ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. La réponse exigeait la distinction préalable du κατὰ φύσιν κοινήν et du κατὰ φύσιν ἰδίαν.

[166]) Ciceron, De fato XII—XIII.

[167]) Ciceron, ib. XII.

[168]) Alex. d'Aph., De fato XXXI.

requises par la confatalité [169]). En revanche la prévision de l'avenir, qu'elle relève de la sagesse normale ou de la divination, permet à ceux qui ont une heureuse destinée de contribuer par leurs propres efforts à la réalisation des évènements susceptibles de leur procurer joie, santé, bonheur, etc. L'action personnelle n'est donc pas vaine; mais si elle est en certains cas la condition nécessaire de la production d'évènements prédéterminés [170]), elle n'en est pas moins fatale et la délibération, le choix „volontaire“ qui la déterminent n'ont d'importance qu'en tant que formalités requises par le Destin.

Toutefois, l'homme a l'illusion de la contingence. Chrysippe le constate: qu'un fait ne soit pas appelé à se produire, soit; mais il reste possible à nos yeux [171]), et cela suffit pour que nous ayons à délibérer et choisir. Dans notre ignorance des déterminations de l'avenir, nous avons à opter pour le plus probable, pour le „possible“ qui nous paraît le plus conforme à la nature [172]). Il peut arriver que nous ayons le sentiment d'une sorte de liberté d'indifférence, le choix pouvant se faire, du moins à nos yeux, ἣν ἔτυχεν ἐπίκλισιν [173]). En réalité, il se fera toujours selon le Destin et pour une raison inconnue de nous ou du moins obscure. ἣν ἔτυχε ληψόμεθα κατ' ἄδηλον τινὰ ἀποκληρώσαντες αὐτὰς λόγον; car un fait sans cause est impossible, τὸ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι, καὶ τὸ αὐτόματον. Il est impossible que dans les mêmes circonstances deux hommes puissent agir de différentes façons [si leurs natures ne sont pas différentes] [174]). La conception de la liberté véritable est assurément absente de la doctrine stoïcienne et Chrysippe n'a point cherché à l'y faire pénétrer. Mais il a prétendu analyser les faits tels qu'ils sont, en distinguant ce qui apparaît dans la pensée de l'homme et ce

---

169) Cf. Alex. d'Aph., De fato XXXI.

170) Nemes., c. 37. περιττὴ δὲ καὶ ἡ μάχη τοῦ λογισμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐπὶ τοῦ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς. Εἰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὥρισται τὸν μὲν πρᾶξαι, τὸν δὲ μὴ πρᾶξαι, τίς ἡ χρεία τῆς ἐν αὐτῷ στάσεως; — Ἀλλὰ καὶ τοῦτο συγκαθείμαρται μὴ μόνον πρᾶξαι ἀλλὰ καὶ τοιῶσδε πρᾶξαι.

171) Ciceron, De fato 7. ‚Quæ non sint futura posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam etiam si id nunquam futurum sit“.

172) Chrys. ap. Epict. Diss. II. 6. 9.

173) Plut., De st. rep. XXIII. 5. Λέγω δὲ ἣν ἔτυχεν ἐπίκλισιν, οἷα γίνεται ὅταν δυεῖν προκειμένων δραχμῶν ὁμοίων κατὰ τὰ λοιπὰ, ἐπὶ τὴν ἑτέραν ἐπικλίναντες λαμβάνωμεν αὐτήν.

174) Alex. De fato XV.

qui existe nécessairement dans l'univers, y compris cette pensée humaine dont le Destin a déterminé jusqu'aux illusions. Dans l'univers, comme le dit Alexandre d'Aphrodise, Chrysippe ne laisse subsister aucune contingence, aucune possibilité en dehors de ce qui est fatal [175]); tout est fatal. Dans l'esprit humain, le possible est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux (à nos yeux), τὸ ἡμῖν τὰ κωλύοντα αὐτὰ ἄγνοστα [176]). Grâce à la conception du possible, l'homme délibère, choisit, veut; sans cela, il serait la brute καθ' ὁρμὴν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ ζώου γινομένης [177]). Ce qui fait la dignité de l'homme en partie du moins, c'est son illusion sur l'indépendance de l'être qui délibère et choisit.

Chrysippe veut bien reconnaître que cette indépendance est toute fictive; mais il s'efforce de faire prévaloir l'idée d'une „auto-détermination". Les décisions humaines peuvent être „nécessitées", fatales, et dépendre cependant directement des natures individuelles. Le Destin n'est pas une cause unique, c'est un complexus de causes parmi lesquelles figure la nature particulière de chaque être. Τὴν μὲν ἀνάγκην ἀκίνητόν φασιν αἰτίαν καὶ βιαστικὴν, τὴν δὲ εἱμαρμένην συμπλοκὴν αἰτιῶν τεταγμένην, ἐν ᾗ συμπλοκῇ καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς, ὥστε τὰ μὲν εἱμάρθαι, τὰ δὲ συνειμάρθαι [178]). La Nécessité universelle n'est que la cause première (πρὸκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην) [179]); c'est la substance unique, divine, dominée par le λόγος, qui détermine l'ordre cosmique et les natures particulières, les caractères individuels; mais ce sont ensuite les natures particulières et les caractères individuels qui déterminent les choix et les actes de chacun [180]). La Nature primitive est donc une

---

175) „La fatalité et la nature, dit Alexandre (De fato VI. — Orelli p. 14) sont pour Aristote la même chose: ce qui est fatal est naturel et ce qui est naturel et fatal"; mais des deux principes que suppose la nature il en est un qui sans avoir une véritable causalité apporte l'indétermination et fait qu'en dehors de ce qui est naturel (et fatal) il y a place pour l'accident, la fortune, l'art humain, la „πρᾶξις" des êtres raisonnables. — Dans le Stoïcisme rien de semblable.

176) Alex. De fato X.

177) Alex. De fato XIII.

178) Aetius (Plac. Diels p. 322. I, 27, 4).

179) Plut., De st. rep. XLVII. 1056 B.

180) Galien, De Hipp. et Pl. Dec. V. 6.; Ἦθος ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι. — Alex., De fato XXXIV. Καὶ τὰ μὲν τῶν ζώων ἐνεργήσει μόνον, τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά, καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσει, τὰ δὲ κατορθώσει· ταῦτα

cause imparfaite (οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν) des phénomènes qui relèvent plus particulièrement de l'activité humaine: il faut envisager cette αἰτία προκαταρκτική lorsqu' elle est devenue un ensemble de causes principales et auxiliaires, pour concevoir comme il convient la détermination des faits particuliers. Τῶν αἰτίων πλείους ἡγοῦνται· τὰ μὲν συνεκτικὰ εἶναι, τὰ δὲ συναίτια, τά δὲ συνεργά, καὶ συνεκτικὰ μὲν ὑπάρχειν ὧν παρόντων πάρεστι τὸ ἀποτέλεσμα [181]).

C'est ici qu'intervient la célèbre comparaison de la nature individuelle de l'homme et de celle du cylindre. Celui qui pousse le cylindre sur un plan incliné est bien la cause de sa mise en mouvement, qui, grâce à l'inclinaison du plan (συναίτιον), est particulièrement efficace; mais le mouvement de ce corps dépend, quant à sa nature et même à sa vitesse, de la forme cylindrique propre à l'objet mû. Aussi peut-on dire que le cylindre „roule“ de par sa constitution particulière „Qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit“ [182]). De même la puissance suprême donne le braule à toutes choses, mais laisse la nature de chaque être déterminer sa conduite particulière [183]).

De même que la Providence n'organise pas le monde de façon à y introduire le mal, qui n'y survient qu' à titre de conséquence inévitable ou de condition nécessaire; — de même le Destin ne détermine pas en tant que λόγος universel des faits tels que les passions,

---

γε τούτοις κατὰ φύσιν [ἰδίαν] — Cf. Alex., De an. II. p. 159 a Ald. μεγίστην δ' ἰσχὺν ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὸ τοιοὺς ἤ τοιοὺς γένεσθαι, μετὰ δε τὴν φύσιν τὰ ἤθη ἐξ ὧν ἀμφοτέρων καὶ ἡ προαίρεσις ποιὰ γίνεται.

[181]) Sext. Emp. Hyp. pyrh. III. 15—19; cf. Alexandre d'Aph., De fato XXII. τὰ μὲν προκαταρκτικὰ, τὰ δε συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικά, τὰ δὲ συνεκτικὰ, τὰ δὲ ἄλλο τι. — Ciceron, Top. 15, 58. Causarum igitur genera duo sunt: unum quod vi sua efficit, ut ignis accendit; alterum quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit.... Sunt aliae causae quae plane efficiant nulla re adjuvante, aliae quae adjuvari velint.

[182]) Ciceron, De fato XIX.

[183]) Aulu Gelle, N. att. VII. 27. Quanquam ita sit, inquit Chrysippus, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sunt fato omnia, — ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia ut proprietas e o r u m est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta, omnem illam vim, quæ de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sint aspera et rudia nulliusque artium bonarum adminiculis fulta..., sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.

mouvements irrationnels, qui sont en opposition avec la Loi commune, avec les principes constitutifs du κόσμος. Il faut admettre une sorte de déchéance du principe premier quand il se transforme en „natures" particulières, susceptibles de s'éloigner de la droite raison. Cette déchéance, Chrysippe en avait reconnu la nécessité lorsqu'il avait admis que la Providence ne pouvait pas empêcher le Mal de s'opposer au Bien dans le monde, car supprimer l'opposition eût été supprimer le devenir cosmique lui-même. Il fallait donc que le Destin fixât des destinées différentes, les unes heureuses les autres malheureuses, mais indirectement, par l'intermédiaire de natures les unes plus proches, les autres plus éloignées de l'Idéal commun à tous les êtres raisonnables.

Pour faire de la liberté quelque chose de réel dans le monde, il eût fallu reconnaître à chaque nature particulière une part dans la détermination de son propre caractère. Chrysippe ne pouvait y consentir, car il croyait qu'admettre un hiatus dans l'enchaînement des causes et des effets, eût été détruire „l'économie" totale, la διοίκησις cosmique, fondement de tout le système[184]).

La distinction des causes éloignées et des causes prochaines a amené Chrysippe tout près d'une conception positive de la causalité: celle d'une relation entre un antécédent nécessaire et sa conséquence propre. La Providence et le Destin ne sont pas de véritables causes: le mot προνοία correspond à la finalité universelle, le mot εἱμαρμένη à l'enchaînement de tous les faits; la substance de tous les êtres s'oppose en un certain sens à la succession des modifications, succession où l'irréversibilité, nous l'avons vu plus haut, permet de distinguer les consécutions causales des autres relations donnant matière à jugement. Chrysippe était donc autorisé à prétendre, que la „cause" des décisions et actes de chaque homme est son caractère particulier. Ce qu'il appelait τὸ αὐτεξούσιον, c'est en définitive ce que Leibnitz a appelé „spontanéité"[185]) (et liberté quand il s'agit d'êtres raisonnables).

---

[184]) Cf. Alex., De fato XXII. ὁμοῖον τε εἶναι φασὶ καὶ ὁμοίως ἀδύνατον· τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος. — Τὸν κόσμον τόνδε ἕνα ὄντα, καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον. Ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν αΐδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προϊοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ πρόπῳ συνδεδεσμένων ἁπάντων ἀλλήλοις . . κ. τ. λ.

[185]) „L'âme a une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions."

Aussi ne faut-il pas s'étonner que Leibnitz ait rendu un éclatant hommage — fait rare dans l'histoire de la philosophie — à son prédécesseur stoïcien: Revenons au cylindre de Chrysippe... „Cette comparaison n'est pas différente de la nôtre, qui était prise d'un bateau chargé que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande“ [186]).

Le sage d'après Chrysippe est libre parce qu'il se dirige „spontanément“ dans la voie que le Destin lui a assignée. Mais sa liberté ne diffère pas de celle qu'aurait la boue si elle possédait le sentiment et la pensée (qui lui permettraient de se réjouir d'être foulée aux pieds, parce qu'elle saurait que telle est sa destinée et s'y soumettrait de bon cœur) [187]). Un choix volontaire, en toutes circonstances conforme aux arrêts du Destin, parfaitement prédéterminé par conséquent, mais paraissant n'émaner que de la nature individuelle — tel que si l'on „mettait à part la futurition de la chose et la prévision ou la résolution de Dieu“ [188]) il soit vraiment contingent, „n'ayant en lui rien qui le rende nécessaire et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pourrait arriver au lieu de lui“ [189]), — voilà pour Chrysippe comme pour Leibnitz un fait de „liberté“.

Le philosophe stoïcien d'ailleurs, ne se contentait pas de cette audacieuse affirmation que l'universelle prédétermination laisse subsister la responsabilité et la spontanéité individuelles; il s'efforçait de montrer la nécessité de la croyance au Destin pour la sauvegarde des idées morales: sans destin, pas de loi morale, pas d'obligations ou de prescriptions, pas de bonnes actions et de fautes, par conséquent; ni vertu, ni vice; ni récompense, ni punition [190]). On ne pouvait ré-

---

[186]) Leibnitz, Theod. II. 354. Janet. — Cf. plus haut „Chrysippe a raison de dire que la vice vient de la constitution originaire de quelques esprits“.

[187]) Chrys. d'après Epictète, Diss. II. 6, 9. — Voir plus haut p. 110 au sujet de la liberté du Sage: ἐξουσία αὐτοπραγίας (Diog. VII. 122).

[188]) Leibnitz, Théodicée.

[189]) Id. ib.

[190]) Alexandre, De fato XXXV. Λέγουσι γὰρ οὐκ ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη, — οὐδὲ ἔστι πεπρωμένη, οὐκ ἔστι δὲ αἶσα, — οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ Νέμεσις, — οὐδὲ νέμεσις, οὐκ νόμος, — οὐδὲ μὲν νόμος, οὐκ λόγος ὀρθός, προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέων. — Ἀλλὰ ἀπαγορεύετα μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προστακτικὰ δὲ τὰ κατορθώματα· οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ .. ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα· ἀλλ εἰ μὲν ταῦτα .. ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία· εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρὸν ... Τὸ μὲν

pondre plus hardiment à ceux qui prétendaient que le fatalisme stoïcien entraînait la ruine de l'activité, de la responsabilité et des sanctions.

IV.

L'assentiment et le destin.

L'importance de la théorie de l'assentiment (συγκατάθεσις) dans la doctrine stoïcienne est indéniable. Au point de vue de la connaissance, l'assentiment est ce qui fait la vérité ou l'erreur, ce qui donne la certitude, ce qui, depuis le moment où naît la sensation jusqu' à celui où la pensée du Sage s'oppose aux progrès de la sophistique, permet à l'être raisonnable et vigilant d'affirmer avec une légitime autorité „l'indépendance" de son esprit. Au point de vue pratique, l'assentiment est ce qui fait la rectitude ou l'égarement, la volonté convenable ou la passion, la vertu on le vice. La théorie de la συγκατάθεσις nous paraît d'autant plus importante que nous sommes accoutumés à considérer dans la connaissance le fait de la croyance, dans l'erreur plus ou moins ce que Descartes appelait une disproportion entre la puissance de l'entendement et celle de la volonté, dans la vertu ou le vice la conséquence d'une liberté dont on a fait un bon ou mauvais usage. Nous sommes ainsi portés à voir dans la συγκατάθεσις stoïcienne un fait de volonté; à interpréter la théorie de la connaissance et celle des passions notamment, chez Chrysippe, comme si elles avaient pour fondement l'opposition d'une intelligence ou d'une sensibilité dociles aux incitations du dehors et d'une volonté plus ou moins rebelle à l'action extérieure. Dès lors, nous ne concevons guère comment notre dialecticien a pu nier effectivement toute liberté et ne pas se contredire en affirmant le rôle considérable, prépondérant, joué dans la pensée et la conduite humaine par la συγκατάθεσις. Nous oublions peut-être trop aisément que la philosophie ancienne ne fut pas, même chez les Stoïciens une „philosophie de la Volonté"; les doctrines qui ont fait une place à la liberté humaine ont surtout envisagé la contingence naturelle et fort peu la „volonté libre": la théorie de la liberté chez Aristote est essentiellement une théorie de l'indétermination des faits futurs quand il s'agit des actes humains (qui échappent à la

---

καλὸν ἐπαινετὸν, τὸ δὲ αἰσχὸν ψεκτὸν . . . Τὰ μὲν ἐπαινετὰ τιμῆς ἄξια, τὰ δὲ ψεκτὰ κολάσεως . . . Bref s'il n'y a pas de destin, pas de récompense, ni de punition.

nécessité naturelle, souveraine dans le monde stellaire, mais limitée dans le monde sub-lunaire); le clinamen conçu par Epicure n'a rien de commun avec un choix volontaire; la liberté pour les probabilistes était surtout un principe d'acatalepsie et d'ataraxie ou d'apathie; la tension du sage stoïcien est plutôt un fait „physique" qu'un fait „moral": nous entendons dire par là que c'est un état du πνεῦμα qui constitue l'âme plutôt que quelque chose d'analogue à l'effort volontaire. La συγκατάθεσις n'est pas la conséquence d'une délibération, d'un raisonnement[190 a]); elle n'est déterminée que par le λόγος immanent qui fait participer chaque être à la Raison universelle, [„ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna" (Ciceron, De div. I. 59)], mais qui est loin d'être en chacun, à chaque instant, raison „raisonnante". Le pouvoir de désirer et de donner ou refuser l'assentiment est en nous comme il est dans la nature de l'eau de rafraîchir (οὕτω καὶ τὸ ζῷον τὸ συγκατίθεσθαι καὶ ὁρμᾶν)[191]). Loin de pouvoir délibérer et choisir selon une „inclination prévalente" (Leibnitz) pour donner son assentiment, l'être doit d'abord donner son assentiment pour qu'il y ait inclination, désir, mobile. Μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτους [φ. Χρ.]. ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασιάς γενομένης, εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντες μηδὲ συγκαταθεμένους[192]). La συγκατάθεσις n'est tout d'abord qu'une impulsion aveugle déterminée en l'être vivant par la nature. Elle est du même ordre que l'acte instinctif. De même que la nature n'induit pas l'animal en erreur par l'impulsion instinctive, de même elle fait tendre primitivement l'homme à la vérité.

Certes l'assentiment n'est pas produit par le dehors, par l'objet ou la circonstance qui engendre les modifications des sens ou du πνεῦμα[191a]): dès qu'une image ou un état affectif commence à se constituer en l'homme, l'assentiment n'est pas fatal; s'il en était ainsi on ne pourrait plus distinguer la perception objective de l'imagination sans valeur au point de vue de la connaissance, et les probabilistes

---

[190 a]) Cf. Alex., De fato XVI. La décision κατὰ λόγον τὲ καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως paraît à Alexandre la seule vraiment libre, τὸ ἑκούσιον.

[191]) Nemes., π. φυσ. ἀντ. 35.

[191 a]) Cf. Plut. De st. rep. XLVII. 1. Τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν.

[192]) Plut., De st. rep. XLVII. 1057 A.

auraient raison de préconiser l'acatalepsie en toutes circonstances [193]; mais la συγκατάθεσις ou le refus d'assentiment n'en est pas moins fatal, prédéterminé de tout temps. Ce „mouvement" de l'ἡγεμονικὸν est comme tous les autres mouvements de la nature dominé par le Destin. Il est cependant ἐφ' ἡμῖν [194]); il a sa source en notre nature: ἐφ' ἡμῖν φ. εἶναι τὸ γινόμενον δι' ἡμῶν [195]). Mais on sait que cette nature ne pouvait pas être autre qu'elle n'est (οὐδὲν δύνασθαι φ. ἄλλως εἶναι) et ses manifestations, y compris les divers assentiments ou refus d'assentiments, autres qu'elles ne sont.

Un homme est donc fatalement, en vertu de sa nature propre (qui elle même dépend de la nature universelle), dans la vérité ou dans l'erreur, dans la bonne on la mauvaise voie. Si sa nature particulière est relativement proche de la nature idéale, il n'accordera son assentiment qu' aux représentations convenables de la réalité, et il le refusera à toute opinion capable d'engendrer la passion. Il sera „prédestiné" à la possession de la vérité et la vertu; de même, un autre homme d'une nature inférieure sera prédestiné à l'erreur et au vice [196]). Nous avons vu que cette prédestination des uns à la vie normale, κατὰ φύσιν, des autres à la vie anormale, παρὰ φύσιν, est une nécessité que la Providence ne pouvait éluder: il faut des bons et des mauvais pour que le monde soit un tout complet, et personne ne peut se plaindre de sa condition, car mieux vaut avoir une condition misérable que n'exister point [197]). Nous avons vu aussi que l'individu ne peut s'en prendre qu' à lui-même, à sa propre constitution et à son caractère particulier, des erreurs qu'il commet, bien qu' elles soient fatales.

Comment expliquer sans avoir recours au Destin que la συγκατάθεσις soit, chez les hommes les mieux doués, le principe d'une certitude véritable? Faut-il admettre que le λόγος intérieur reconnaît ce qui

---

[193]) Cf. Plut., De st. rep. XLVII. 1. — Vous plus haut p. 59.

[194]) Alex., De fato XIV. τῇ ὁρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ' ἡμῖν φασιν εἶναι.

[195]) Alex., De fato XII. Τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν.

[196]) Οὕτω δε τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἄν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴ τε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένοι, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί. (Phys. Ier l. du π. φύσεως).

[197]) Plut., De st. rep. XIV. 3; De comm. not. XII. 1—4. Λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα ἢ μὴ βιοῦν κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν. L'ὁρμὴ naturelle, la première inclination mise par la nature au cœur de l'homme est la tendance à la conservation de l'existence (Diog. VII. 85).

est en nous conforme à la nature extérieure et peut déclarer d'emblée que telle image est on n'est pas en exacte correspondance avec la réalité? Mais c'est bien assez de soumettre les opinions au contrôle des prolepses constituées d'après les données sensibles les plus sûres, et de voir s'il n'y a point contradiction entre les jugements proposés et les légitimes anticipations de l'expérience. La συγκατάθεσις ainsi accordée aux ἀξιώματα suppose un assentiment immédiat accordé préabablement aux images pour en faire les φαντασίας καταλεπτικάς necéssaires à l'établissement des prolepses. Les premières vérités sont dues à la confatalité de l'impression produite et de l'assentiment. C'est parce que chez les êtres les plus raisonnables le Destin n'a permis la συγκατάθεσις qu'à la condition qu' une image conforme à la réalité fût présente à l'esprit, que l'on peut être assuré de la valeur objective de la φαντασία καταλεπτική chez de tels êtres. Sans destin, pas de confatalité: l'assentiment est accordé au hasard des caprices individuels et ne peut plus donner aucune certitude.

Si chez des hommes moins sensés le Destin a prédéterminé l'assentiment à des représentations inexactes, c'est qu' il leur a aussi assigné une nature différente: à autre cause, autre effet. C'est pourquoi Chrysippe incrimine dans la production des passions (cas particulier de l'apparition de l'erreur dans l'âme) la débilité naturelle de l'ἡγεμονικὸν [198]), la moindre tension de l'âme (ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς) [199]). La faiblesse de Ménélas fait qu' à la vue de la beauté d'Hélène il se laisse gagner par le trouble et donne à l'opinion fausse un assentiment qu'eût refusé une âme mieux trempée (μὴ δύνασθαι τὰ δι' ἀνθρώπου γινόμενα ἄλλως γενέσθαι) [200]).

Il est des natures qui tantôt permettent un assentiment légitime et tantôt, par une sorte de relâchement intermittent, permettent un assentiment trompeur. En général les hommes ne sont pas toujours dans le vrai et ne se trompent pas en toutes circonstances: c'est aux faiblesses passagères de l'ἡγεμονικὸν, fatales elles aussi, qu' il faut imputer cette valeur inégale de la συγκατάθεσις. De la sorte, rien n'est, même dans l'esprit humain, qui n'ait sa cause, sa raison d'être: la vérité et l'erreur, la vertu et le vice, s'expliquent; et d'expli-

---

198) Voir notre étude sur la théorie des Passions.

199) Galien, De Hip. et Plat. Dec. IV.

200) Alex., De fato XIV.

cation en explication on remonte au principe suprême de toute existence, la substance qui ne fait qu'un avec l'immuable λόγος.

Zénon et Cléanthe avaient-ils bien vu ces étroits rapports de la συγκατάθεσις et de l'εἱμαρμένη? Tout semble indiquer que Chrysippe seul a particulièrement insisté sur la théorie de l'assentiment: les critiques des probabilistes, dirigées contre la κατάληψις et l'εἱμαρμένη ont dû amener Chrysippe à défendre contre les acataleptiques la théorie développée, complétée, de l'assentiment, intimement unie à celle de l'inclination naturelle ou dérivée[201]), et d'une importance considérable pour l'étude des passions.

L'idée du Destin étendant son empire à tout, jusqu' aux moindres choses et aux moindres évènements, unissant tous les êtres de l'univers et tous les moments du devenir cosmique solidement „enchaînés" les uns aux autres, est sans doute de Zénon et a son origine dans la philosophie d'Héraclite[202]); mais la distinction de la nature commune et de la nature particulière de chaque être, distinction qui permet de tout soumettre au destin sans faire de la Substance universelle l'unique agent responsable, l'unique cause efficiente; d'attribuer aux individus le rôle de causes immédiates de l'assentiment (dans la connaissance, dans les états affectifs et dans les conceptions pratiques qui déterminent les actes) — sans rompre l'unité du monde, — cela semble bien être de Chrysippe et mérite assurément la considération.

L'élévation philosophique des vues de Chrysippe sur la Providence et le Destin, permit au Stoïcisme de lutter, avec avantage parfois, contre l'épicuréisme, doctrine aisée à comprendre, discipline aisée à observer, philosophie „négative" qui convenait peut-être mieux que toute autre à l'état des esprits cultivés dans la période de la civilisation gréco-romaine qui commence à la ruine de l'indépendance grecque.

Celui qui, aux yeux de Leibnitz, et en réalité croyons-nous, fut le véritable théoricien du „fatum stoïcum" ne saurait être considéré comme un philosophe de minime importance, à moins que l'on n'attribue que peu de valeur à un grand nombre d'arguments contenus dans la théodicée de Leibnitz. Chez ce maître de la métaphysique moderne, la

---

201) Διὰ τὸ συγκατίθεσθαι μὲν τὸ ζῶον καὶ ὁρμῆσαι γίνεται (Alex., De fato XIV).

202) Simpl. Phys. 6 a. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.

prédétermination de tous les moments du devenir, en chaque monade, par le calcul divin, de la volonté divine par une Raison qui va nécessairement au meilleur, correspond parfaitement à la prédétermination de toutes les natures individuelles avec toutes leurs conséquences par la προνοία stoïcienne, elle-même prédéterminée par le λόγος suprême à la production du système cosmique le plus riche, le plus harmonieux et le plus proche possible du Bien idéal. Sans doute Leibnitz semble faire plus de place à la Volonté divine et humaine; mais en réalité, si l'on met à part la conception des possibles — qui correspond à la délibération des êtres libres, mais qui chez un être prédéterminé n'est qu'un luxe témoignant de la puissance intellectuelle —, la Volonté divine ou humaine n'est que la force capable de réaliser, par un effort soutenu, les „décrets immuables" du Destin.

Lorsque Leibnitz distingue la détermination rationnelle de la nécessité logique ou „géométrique", il ne fait rien de plus que distinguer avec Chrysippe ce qui ne peut pas ne pas être, parce que le contraire serait en contradiction avec ce qui est, de ce qui „peutêtre" parce que le contraire n'est pas, à nos yeux du moins, radicalement impossible [203]).

Lorsque Leibnitz parle de la liberté comme d'une spontanéité des êtres intelligents, il n'en dit rien de plus que Chrysippe qui admettait bien une sorte de „conatus" en chaque être du monde, agissant selon sa nature propre, mais réservait à l'être raisonnable le pouvoir de subordonner son élan naturel à un ἡγεμονικὸν susceptible de connaître les lois de l'univers, de participer au gouvernement du monde.

Comme Chrysippe, Leibnitz était obligé de réfuter l'ἀργὸς λόγος, et il le faisait à peu près de même façon „C'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu' on fasse; il arrivera, parce qu' on fait ce qui y mène; et si l'évènement est écrit la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire".

Comme Chrysippe, Leibnitz repousse l'hypothèse d'une liberté d'indifférence et n'admet pas l'indétermination même pour les actes

---

[203]) Cf. la discussion de cette théorie de Chrysippe dans le περί είμαρμένης d'Alexandre, ch. X. — On oublie, quand on dit que ʻτὸ ἔσται αὔριον ναυμαχαί' n'est pas nécessaire, bien que vrai de tout temps, que τὸ ἀεὶ ἀληθὲς = τὸ ἀναγκαῖον.

de minime importance „Il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti que l'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi, en sortant d'une porte, on a mis le pied droit avant le gauche ou le gauche avant le droit".

Chrysippe et Leibnitz ont cru que pour donner à chaque chose et jusqu' au moindre fait sa raison d'être, il fallait la rattacher à une cause finale suprême: ils ont montré tous deux que le déterminisme par les causes finales pouvait être plus rigoureux encore que le déterminisme par les causes efficientes, et que l'harmonie préétablie par le Destin ou par le „calcul infini" de Dieu ne peut se réaliser qu' au prix du sacrifice d'une véritable liberté humaine.

XVIII.

Platonismus.

Von

Dr. **Wilh. M. Frankl,** k. k. Gymnasialprofessor.

I.

§ 1. Wenn etwas ist, so ist es Seiendes und wenn etwas Seiendes ist, so ist es.

§ 2. Wenn etwas b ist, so ist es b-Seiendes (B) und wenn etwas B ist, so ist es b.

§ 3. Etwas, dessen Wesen durch die Bestimmung, zu sein, vollständig ausgemacht ist, heiße das „reine Seiende".

§ 4. Etwas, dessen Wesen durch die Bestimmung, b zu sein, vollständig ausgemacht ist, heiße das „reine B".

§ 5. „Reines Seiendes" und „reines B" heißen „reine Gegenstände" [1]).

§ 6. Den reinen Gegenständen kommt als solchen außer ihren spezifischen Bestimmungen der Mangel aller übrigen ev. der nicht konsekutiven zu [2]).

---

[1]) Von Gegenständen solcher Art ist mehrfach in der gegenstandstheoretischen Literatur die Rede. Siehe Mally, Gegenstandstheorie des Messens in Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.

[2]) Parmenides sagt: „Man muß sagen und denken: Das Seiende ist. Denn das Sein ist, das Nichts aber ist nicht". Fr. 6. So scheint es mir sehr geistvoll, wenn Jurandić in „Prinzipilengesch. d. griech. Philos." des Parmenides Werk als „Lied vom Prädikate" bezeichnet.

„Es bleibt nur die Möglichkeit, daß das Seiende ist. Dabei gibt es viel zu erkennen: daß es, wie es ohne Entstehen ist, auch unvergänglich ist, daß es als Ganzes ist, sowohl einzig in seiner Gattung als auch ohne Veränderung und ohne einen Zweck. Weder war es jemals noch wird es sein, sondern es ist allzugleich (jetzt [dieses Jetzt ist eine Verwechslung des ontologischen Präsens mit dem ge-

§ 7. Wenn mehrere Gegenstände in einer Bestimmung übereinstimmen, so insistiert ihnen der jener Bestimmung korrespondierende Gegenstand. (Die Bezeichnung „Insistenz" dürfte in diesem Zusammenhange ohne weiteres verständlich sein.)

II.

Dieser Gedankengang, weil er zugleich der ist, der hauptsächlich [3]) zu der für Platon eingeständlich charakteristischen Ideenlehre führt, heiße Platonismus.

Die betreffende Lehre vom reinen Seienden verbunden mit der Leugnung aller Insistenz ist im wesentlichen des Parmenides [4]) Lehre. Eine innere Verwandtschaft zwischen dieser und der Platons ist schon vielfach behauptet worden [5]).

---

wöhnlichen]), eins, ohne Unterbrechung.....". Fr. Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

Platon sagt vom reinen Schönen: „Er wird sehen das ungezwungen Schöne.... fürs erste ewig es seiend und weder geworden noch vergänglich, weder zunehmend noch schwindend, ferner nicht hier schön und dort häßlich; auch nicht einmal (schön), ein anderes Mal aber nicht; auch nicht in einer Beziehung schön, in anderer häßlich; es wird ihm auch nicht im Bilde erscheinen, das Schöne, etwa wie ein Antlitz oder Hände oder anderes Körperhaftes; auch nicht als Gedanke oder Wissenschaft, da es durchaus nicht einem anderen inhäriert, wie z. B. einem Lebewesen, der Erde, dem Himmel oder sonst irgend etwas, sondern an sich selbst durch sich selbst einartig ewig seiend; alles andere Schöne aber (wird er sehen) teilhabend an jenem in irgend einer Weise und zwar so, daß jenes, wenn dieses Andere entsteht und vergeht, weder etwas gewinnt noch etwas verliert, ja überhaupt keinerlei Veränderung hierdurch erleidet". Symposion 211 A, B.

[3]) Ich sage „hauptsächlich", denn die platonische Schule scheint noch einen Unterschied zwischen dem, was wir „reine Gegenstände" nennen und den „Ideen" gemacht zu haben, so daß der Ideenbegriff der engere ist. Vgl. besonders die Definition der Idee, die Xenokrates gibt, und von der Proklus in Parm. Plat. 136 c behauptet, daß sie Platon selbst gegeben als „Vorbildlicher Grund des naturgemäß immer Vorhandenen" und die Bestimmung des Alkinoos introd. in Plat. philos. „Sie bestimmen die Idee als ein ewiges Vorbild des Natürlichen. Denn es entspricht der Mehrheit der Platoniker nicht, Ideen des Künstlichen anzunehmen ....., noch des Widernatürlichen ....., noch des Einzelnen ....., noch von Wertlosem ....., noch des Relativen. Sie seien nämlich ewige und in sich vollendete Gedanken Gottes".

[4]) Diels, Fragmente der Vorsokratiker S. 121 ff.

[5]) Z. B. Windelband, Geschichte der Philosophie S. 91.

Insofern sind die „Idealzahlen" ἀξύμβλητοι.

Platon nennt die Insistenz vorzugsweise μέθεξις [6]), Teilnahme.

Aristoteles, dessen Polemik gegen die Ideenlehre sich, wie Lotze [7]) richtig bemerkt, weniger gegen diese selbst als gegen mißverständliche Auslegungen derselben richtet, ergänzt gewissermaßen Platons Lehre, indem er sagt, daß einem Gegenstande eine Bestimmung an sich [8]), außerdem eine andere zufälligerweise [8]) zukommen könne bzw. die betreffenden Bezeichnungen zu terminis technicis stempelt.

Er führt ferner die Begriffe des Aktuellen und des Potenziellen ein. Hatte nämlich Platon zur Erklärung der außerreinen Gegenstände eine Materie gefordert, so bestimmt diese nun Aristoteles als dasjenige, was etwas aktuell sein kann — während die reinen Gegenstände (εἴδη) eben das aktuell sind, was sie sind. Auf die Schwierigkeiten dieses Begriffs einzugehen, ist nicht nötig.

Es sei nur gesagt, daß der Platonismus in unserem Sinne durch die Scholastik das mittelalterliche Denken beherrscht.

Das Universalienproblem und ihm gegenüber das des principii individuationis liegt auf seinem Wege.

Participatio ist die Übersetzung der platonischen μέθεξις. Die „Quantitas interna" [9]) ist die spezifische Bestimmung der „reinen

---

Auch mag hier erwähnt sein, daß überhaupt keine Wesenheit — sei sie von Allgemeinen oder von Individuellem in irgend einem Sinne — sich gänzlich in andere Wesenheiten auflösen läßt. — Ob nicht alle Wesenheiten, also auch die von Individuellem nur fakultativ nicht universalia sind, bleibe hier unerörtert.

[6]) „Es scheint mir nämlich, wenn ja etwas anderes außer dem reinen Schönen schön ist, dies auf keine andere Weise statthaben zu können, als indem es teilnimmt an jenem reinen Schönen .... sei es nun auf Grund einer Anwesenheit desselben oder einer Gemeinschaft mit demselben oder, daß es schließlich irgendwoher und in irgendeiner Weise hinzutritt." Phaidon 100 C, D.

„Wenn eins hinzugelegt wird, daß das Hinzulegen der Grund des Zweiwerdens sei — und wenn etwas gespalten wird, das Spalten — möchtest du dich nicht hüten, solches zu behaupten? Ja, sogar sehr eindringlich möchtest du Einsprache erheben: du wüßtest durchaus nicht, daß auf andere Weise etwas zu etwas werde außer durch Teilnahme an dem eigentümlichen Wesen gerade desjenigen, woran es teilnimmt und in betreff dieses Falles hast du keinerlei Möglichkeit für einen anderen Grund des Zweiwerdens als das eintretende Statthaben der Teilnahme (μετάσχησις) an der Zweiheit." Phaidon 101 B.

[7]) Lotze, Logik.

[8]) καθ' ἑαυτό und κατὰ συμβεβηκός.

[9]) Olympiodor in Kreuzers Ausgabe des Olympiodor und Proklus Bd. 2

Gestalt", wie die scholastische Ewigkeit als nunc stans die „reine Gegenwart" ist.

Forma substantialis ist das εἶδος eines Individuums. Ensa se ist, obwohl man es — um Ungereimtheiten auszuweichen — nicht Wort haben will, das „reine Seiende".

III.

Nicht um eine Kritik der Scholastik ist es uns hier zunächst zu tun — im Laufe der Jahrhunderte hat man durch entsprechende Verklausulierungen das meiste Bedenkliche zu eliminieren gemeint, wohl aber um eine solche des Platonismus. Da nun in den vorentworfenen Paragraphen unmittelbar nichts Irrtümliches erscheint, so muß aller daraus entspringende Irrtum in einer falschen Interpretation derselben liegen. Im Mittelpunkte des Platonismus steht der Satz „A ist a" — bezeichne nun A Seiendes und a seiend oder bezeichne A b-Seiendes oder B und a b oder b seiend.

„A ist a" dogmatisch, also analog dem Wahrnehmungsurteile „Diese Rose ist rot" aufgefaßt, führt zu Ungereimtheiten. Denn dieser Auffassung gemäß müßte es auch gestattet sein zu urteilen „Das seiende runde Viereck ist (seiend)". (Die relative Notwendigkeit dieser ungültigen Konsequenz hat ein englischer Rezensent des Sammelwerkes Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie erkannt.)

Dieser Konsequenz auszuweichen, hätte man „A ist a" allemal etwa zu interpretieren „Wenn etwas A ist, so ist es a". Soll aber diese Interpretation gestattet sein, so dürfen sich die beiden Sätze „A ist a" und „A ist nicht a" (dogmatisch aufgefaßt) nicht kontradiktorisch zueinander verhalten (sonst müßte ja der eine und zwar der erste im dogmatischen Sinne wahr sein), sondern sie müssen sich konträr zueinander verhalten. Und diese Kontrarietät ginge in Kontradiktion erst über unter der prinzipiell nicht gewährleisteten Bedingung, „daß etwas A ist". „Daß etwas A ist", muß, um nicht zu einer fehlerhaften unendlichen Reihe zu führen, letztlich heißen: „daß A ist. Ob dieses Sein irgendwie auf Existenz zurückgehen müsse, bleibt unentschieden.

S. 82 „Der reine (Gestalt-)gegenstand begabt die Materie mit der Form. Selbst teillos nimmt er durch ihre Vermittlung teil an der Ausdehnung".

Diese Interpretation, die ich für die richtige halte[10]), wirft meines Erachtens ein eigentümliches Licht auf die Gesamtheit aller primäraffirmativen Sätze a priori. Indem diese auf entsprechenden analytischen Sätzen insoweit ruhen, als bei deren Verneinung sie selbst nicht mehr bestehen. (Wenn A nicht ist, so ist zwar das Nichtsein des A; aber diese Affirmation ist sekundär. Der Sinn dieser sekundären Affirmation ist die primäre Negation.)

Der Satz „Es besteht Ähnlichkeit zwischen zwei Kreisen" wäre sonach eine Abbreviatur für „Wenn etwas ein Kreis ist und etwas anderes ebenfalls, so sind diese beiden Etwas ähnlich" oder negativ ausgedrückt „Zwei Kreise, die einander nicht ähnlich wären, gibt es nicht" [11]). Besagt also nicht, wie man zunächst glauben möchte, das bedingungslose Sein solcher Ähnlichkeit. — So kommt der Satz „non entis nulla sunt praedicata" (Spinoza, phil. Cartes. P. II, Ax. I.) zu Ehren. Diesen hypothetischen Sinn des A priori scheint Kant vor Augen gehabt zu haben, indem er ihm nur Gültigkeit in bezug auf eine mögliche Erfahrung beilegte.

Ist so alle nicht kondizionale Erkenntnis a priori, dogmatisch genommen, kondizioniert, was nebst der Unentbehrlichkeit einerseits und dem Mangel objektiver Berechtigung anderseits der Postulate als solcher den Wahrheitskern des Skeptizismus ausmacht, so darf doch dem gegenüber nicht übersehen werden, daß jeder kondizionierten Erkenntnis eine kondizionale entspricht, welche den wahren Sinn jenes Satzes ausmacht, der dogmatisch verstanden, Ausdruck jener kondizionierten Erkenntnis ist.

Alles reine A priori hat also im Grunde hypothetischen bzw. negativen Sinn und darum vermag auch der Platonismus allein nicht zu lehren, daß etwas (primär) ist — er vermag im besonderen die

---

[10]) Hierin glaube ich meinem Lehrer Meinong zu folgen, wie ich aus einem Gespräche zu entnehmen mich für berechtigt halte.

Die Scholastik entgeht der mißlichen Konsequenz durch die Erklärung, daß „esse" kein „praedicatum" sei. Gerth, Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae.

[11]) Eine analoge negative Interpretation ist natürlich immer möglich. Brentano will alle sogenannten allgemein bejahenden Urteile in diesem Sinne aufgefaßt wissen, was mir zu weit gegangen erscheint: auf jeden Fall gibt es psychisch allgemein bejahende Urteile (und Annahmen) nur ihr Erkenntniswert bzw. ihre Berechtigung erfordert eine Einschränkung — eine solche ist sonach logisch — nicht psychologisch zu verstehen.

Wirklichkeit als solche, welche ein Spezialfall unter unendlich vielen möglichen ist, nicht zu agnoszieren, er vermag keine Erklärung der tatsächlichen konkreten Wirklichkeit zu liefern.

Das A priori hat ferner für das Erkennen der Wirklichkeit noch einen besonderen [12]) hypothetischen Sinn, sofern seine Anwendbarkeit auf dieselbe durch außeraprioriscbe Momente gewährleistet sein muß.

---

[12]) Diese Hypothetik ist also von der vorgenannten, dem A priori wesentlichen, prinzipiell zu unterscheiden; nur unter gewissen Voraussetzungen würden sie zusammenfallen. — Wundt, Methodenlehre, hat also recht, allem „Ontologismus" hypothetischen Wert zuzuschreiben.

XIX.

Platons Ideen als Einheiten.

Von

Kristian B.-R. Aars.

Transzendenz und nicht Kritizismus.

In den letzten Jahren ist die Frage wieder diskutiert worden, ob die platonischen Ideen immanent oder transzendent zu denken sind, und also ob Aristoteles den Platon mißverstanden habe und mit ihm ebenso die Neuplatoniker und das ganze Mittelalter.

Diese haben alle bei Platon die Transzendenz gefunden. Durch neuere Forscher, wie Cohen und Natorp, ist die Frage in eine unerwartete Beleuchtung gerückt, indem sie den platonischen Ideen nicht gewöhnliche Immanenz beilegen, sondern transzendentale und methodische Bedeutung in dem Kantischen Sinn. So korrigieren diese Herren den Aristoteles in radikalster Weise. Auch der Italiener Guastella in seinem großen Werke über Metaphysik (und besonders über Platon) korrigiert den Aristoteles und behauptet die Immanenz der Ideen[1]).

Wenn nun zwischen Platon und Kant eine so tiefe Übereinstimmung bestehen sollte, wie Natorp sie findet, ist es überaus merkwürdig, daß Kant selbst dieser Sachlage nicht gewahr wurde, sondern von Platon sehr hart sprach und ihn als einen typischen Vertreter seiner Gegner ansah.

Noch viel merkwürdiger wäre aber die Tatsache, daß nicht der wirkliche, sondern der mißverstandene Platon einen so überwältigenden Einfluß auf die Entwicklung der europeischen Philosophie geübt hätte.

---

[1]) P. Natorp, Die Ideenlehre Platons (Leipzig 1903). Cosmo Guastella, Filosofia della Metafisica (Palermo 1905).

Nein! Diese Konstruktion ist nur Kunst. Aristoteles, der schärfste Denker unter den scharfen Griechen, hat seinen Meister verstanden und nicht mißverstanden. Die Neigung des Mittelalters zur Transzendenz und zur Mystik geht auf Platon selbst, nicht auf ein Mißverständnis von Platon zurück.

Überhaupt ist die feinsinnig ausgesponnene Lehre Platons schließlich doch viel naiver und einfacher als seine Ausleger ihn manchmal darstellen.

Platon war ein Übermensch, ein Riesengeist, aber doch wiederum, wie die Hellenen alle, ein großes Kind. Seine Philosophie war aber besonders mit den Bausteinen der damals geltenden Systeme errichtet.

Nach meinem Dafürhalten geht bei ihm wie bei seinen nächsten Geistesverwandten unter den Hellenen Vieles auf ägyptische und indische Denkgewohnheit zurück.

Den Nerv des Platonsystemes bildet die Lehre von der Einheit in der Mannigfaltigkeit. Schlagwörter sind wie Zauberer, und unsere ganze Geschichte der Philosophie ist u. a. von diesem Schlagwort bezaubert worden, in einer ähnlichen Weise wie speziell das letzte Jahrhundert unter dem Zauber der Kantschen Schlagwörter „a priori“ und „transzendental“ sein Denken entwickelt hat. Wir modernen Menschen neigen zu der Auffassung, daß es keine Einheit gibt in der Mannigfaltigkeit, sondern nur Ähnlichkeit, daß mit anderen Worten alles Wirkliche Konkretes, und die Abstraktion unwirklich ist. Für uns ist die Einheit der Abstraktion eine repräsentative, während die konkrete Einheit des Mannigfachen nur durch Synthese entstehen kann. Für Platon war die Einheit der Abstraktion nicht eine bloß repräsentative, sondern eine reelle, und das kann doch wohl schließlich nur heißen: eine transzendente[2]).

Alle fühlen, daß das System Platons mit der Einheitsphilosophie der Eleaten geistig zusammengehört und auch die Verwandtschaft mit der pythagoreischen Lehre von der Zahl wird oft genug hervorgehoben. Mit diesen Systemen ist aber die indische Denkweise in das Griechentum eingedrungen. Ich will nicht versuchen hier zu debattieren, was für ein Verhältnis

[2]) Ich bitte um Verzeihung für die Verwendung der geläufigen Fremdwörter. Ich weiß wohl, daß sie Zauber in sich tragen, hoffe aber, meine Analysen von diesem Zauber freizuhalten!

zwischen der egyptischen und der indischen Einheitslehre besteht, glaube aber persönlich, daß die indische in der Ausbildung aller dieser Begriffe die Priorität hat.

Die Lehre Platons von der Abstraktion ist eine Einheitslehre. In seinen philosophischen Bestrebungen gehen überhaupt drei Richtungen in merkwürdiger Weise zusammen. Man hat oft genug hervorgehoben, daß die Philosophie mit Sokrates ihren Gegenstand wechselte. Vor Sokrates trieb man fast ausschließlich Naturphilosophie. Sokrates erwählte sich aber den Menschen als Gegenstand seines Denkens; er war Moralphilosoph in dem Sinne der reinen Ethik mehr als in dem der Soziologie. Ausschließlicher Urheber dieser Richtung war jedoch auch Sokrates nicht. Schon die Sophisten ließen die moralphilosophischen Probleme in den Vordergrund treten, doch so, daß sie die Ethik mehr von der soziologischen Seite in Angriff nahmen, eine Seite, die dann erst wieder bei Aristoteles zu voller Geltung und Entfaltung kommt. Platon ist nun wiederum so ganz Sokrates. Er gibt sich als Sokrates und fühlt sich als Sokrates. Dementsprechend ist seine Blickrichtung in ausgesprochenem Maße eine ethische. Doch würde man unrecht tun, ihn ausschließlich von diesem Interesse heraus verstehen zu wollen. Indem er mit Sokrates sich den Menschen als seinen Gegenstand wählt und das delphische: „Erkenne dich selbst“ als Devise hinnimmt, ist er auch Psychologe, und endlich hat er mit größtem Interesse und Eifer mathematische Studien getrieben. Über dem Portal der Akademie stand ja geschrieben: „Für Nicht-Mathematiker kein Zutritt“. Das sind die drei treibenden Interessen bei Platon: das ethische, das psychologische und das mathematische bzw. das logische. Nicht ohne Absicht stelle ich die Begriffe mathematisch und logisch so nebeneinander. Aus dem Zusammenprallen der psychologischen und der mathematischen Motive entstand bei Platon und Aristoteles die Logik.

In unseren Tagen scheidet man unerbittlich die Logik von der Psychologie, und fordert, daß psychologische Definitionen sich nicht in die logischen mischen. Dabei übersieht man oft, daß in den grundlegenden sokratischen und platonischen Denkoperationen die logischen Definitionen eben Produkte der psychologischen Selbstbesinnung sind. Es ist richtig, wie auch z. B. Natorp es voraussetzt, daß Platon das Wesen der denkenden Abstraktion zu bestimmen sucht und zwar

auf dem von Sokrates angewiesenen Weg. Sein Verständnis ist aber nicht bis zum Kern der Abstraktion vorgedrungen. Wäre das geschehen, dann hätte er eben seine Ideenlehre nicht aufrechterhalten können.

Platon sucht das Denken durch seinen Gegenstand zu erklären. Das ist ja überhaupt die naive und unmittelbare Auffassung von dem richtigen Denken, daß es nämlich ein solches ist, das seinen Gegenstand erfaßt oder trifft; über das Wesen von diesem Erfassen oder Treffen weiß man sich nicht Rechenschaft zu geben. Man fühlt instinktiv, daß die richtige Vorstellung mit ihrem realen Gegenstand Ähnlichkeit haben muß, und man ist geneigt, diese Ähnlichkeit als Identität aufzufassen. Erst durch nachträgliche und hochgespannte Abstraktion sind die Menschen zu der Einsicht gekommen, daß ihre Vorstellungen und Empfindungen mit den realen Gegenständen niemals identisch sein können. Für die Vorstellungsbilder des Gesichtsinnes lag eine solche Einsicht verhältnismäßig nahe; unter den vorsokratischen Philosophen hat sie schon den Ausdruck gefunden, daß unsere Vorstellungen und Empfindungen Abbilder sind. Die physikalische Theorie lehrte ja sogar, daß solche Abbilder sich von den Gegenständen stetig lostrennen und durch unsere geöffneten Augen in das Gemüt drängen. In einer solchen Theorie ist ganz richtig nicht allein die Vorstellung ein Abbild von der Empfindung, sondern schon die Empfindung ist ein Abbild, nämlich vom Gegenstand.

Diese philosophische Einsicht ist aber für den gemeinen Menschenverstand schwer festzuhalten. Man denkt unwillkürlich: „Ich sehe das Pferd dort" und nicht: „Dort sehe ich meine Pferd-Empfindung". Man meint das objektiv Existierende direkt zu sehen, und dies ist nicht nur eine Frage des Verbalgebrauches, der grammatischen Operation mit Wörtern wie „sehen" und „empfinden", sondern es ist eine beträchtliche Vermischung von Empfindung und Gegenstand, wenn man will, eine Einfühlung des Subjektiven in das Objektive hinein. Diese Gewohnheit ist bei den Menschen so tief eingewurzelt, daß noch in unseren Tagen ernste Denker wie E. Mach und W. Ostwald die Empfindungen mit den Gegenständen verwechseln.

Es ist demnach nicht zu verwundern, daß auch Platon noch von dem Bewußtsein geleitet war, daß das richtige Denken seinen objektiven Gegenstand ergreifen mußte.

So ist die Kernfrage der platonischen Begriffslehre die geworden, was den Gegenstand des begrifflichen Denkens ausmacht. Wenn deshalb P. Natorp lehrt, daß die platonischen Ideen ihren Ort und Platz in dem menschlichen Gemüt haben, hat er gewissermaßen recht. Platon war nämlich der Ideen direkt teilhaft, ganz so wie Mach und Ostwald die objektiven Gegenstände zu empfinden und zu erleben vermeinen. Natorp hat aber nicht recht, wenn er meint, daß die Ideen nur im menschlichen Gemüt ihren Ort haben. Sie sind eben dasjenige Objektive, was der subjektive Geist des denkenden Menschen ergreift.

Die Frage, ob die Ideen, als etwas Objektives, überhaupt in unseren subjektiven Geist hineinkommen können, oder ob sie daselbst nur durch Abbilder vertreten sein können, wird von Platon kaum je gestellt. Er setzt freilich voraus, daß das richtig denkende Gemüt der Ideen teilhaftig ist; man würde aber sehr mit Unrecht daraus folgern, daß die Ideen keine andere Realität hätten, als die, welche ihnen in dem Gemüt zukommt. Das ist eben das Mißverständnis der transzendentalen Platon-Deutung.

Übrigens ist ja die transzendentale (d. h. die kantische) Schule auch nicht mit sich selbst darüber einig, ob die Kategorien und all das übrige a priori nur im subjektiven Gemüt existieren, ob ihre Realität in der subjektiven Aktualität sich erschöpft oder nicht. Es ist ja bekannt, daß eine Reihe von Kantianern, mit Vorbehalt, in Äußerungen des Meisters von einem transzendentalen Bewußtseinsubjekt reden, und dies dem subjektiven Gemüt gegenüberstellen. So lang der Kritizismus in einer so wesentlichen Kernfrage doppelter Deutung unterliegt, ist er als Panier einer philosophischen Denkrichtung nicht sehr nützlich. Die kantischen Schlagwörter haben überhaupt das philosophische Denken mehr als hundert Jahre auf Umwegen aufgehalten, und haben besonders die Erhellung der erkenntnis-theoretischen Fragen durch psychologische Analyse gehemmt und verspätet.

Die Idee war also bei Platon das Objektive, was der subjektive menschliche Geist ergreift. Was hat sie demnach für eine Art objektiver Existenz, und wo führt sie dies ihr Dasein? Das ist die alte Frage nach dem „geistigen Raum“. Aristoteles sagt, daß die Ideen nach Platon ihren Platz außerhalb der realen Welt haben. Die Kommentatoren der Immanenz sagen: sie haben ihre Existenz nur in der stofflichen Welt; während Cohen und Natorp

meinen, daß sie nur in den subjektiven Gemütern ihr Leben führen. Diese beiden Parteien sind im Unrecht, und Aristoteles hat recht: sie haben ihre Stelle außerhalb der realen Welt. Der Ausdruck „geistiger Raum“ ist, wie jedermann sieht, ein Selbstwiderspruch, eine contradictio: wo der Raum aufhört, fangen die Ideen an, wo die Ideen existieren, gibt es keinen Raum mehr. Dasselbe gilt übrigens bei Platon auch von der Zeit; die Ideen haben ewige Existenz in dem Sinne, daß sie überhaupt nicht zeitliche Realität haben. Die Zeit selbst ist einst geschaffen worden. Außerhalb des Raumes und vor der Zeit lebt nur die Idee.

Was ist dies aber für eine Art Existenz? Platon hat es wohl selber nicht sagen können. Die Idee hat eben darin ihre Existenz, daß sie eine Abstraktion ist. Darin liegt das Geheimnis dieser Philosophie, und der radikale Unterschied von unserem Denken. Die Abstraktion ist für uns moderne Menschen, und zwar sowohl für die Kritiker (wie Natorp), als noch mehr für die analytischen Psychologen eine menschliche Auffassungsweise; für Platon dagegen war sie eine Realität. Man könnte versucht sein zu sagen, daß die Abstraktion für Platon etwas Konkretes war. Damit verstehe ich zunächst, daß die Idee große Ähnlichkeit mit einer Kraft hat. Die Physik hatte lange Zeit hindurch eine Lehre von der Schwerkraft. Die platonische Idee sieht einer solchen Kraft sehr ähnlich. Die platonische Lehre von den Ideen wurde ja auch bei Aristoteles zu einer Theorie der Kräfte. Einer so einfachen Erscheinung wie dem Schweren gegenüber war auch die Namenfrage nicht so wesentlich. Überall, wo etwas Schweres sich vorfindet, liegt eine besondere Energieform vor; wie man auch das sich betätigende benennt, ob mit Platon Idee des Schweren oder mit den Neueren Schwerkraft oder man wiederum von dem Gesetz der Schwere spricht, in allen Fällen hat man einer dynamischen Erscheinung einen Namen gegeben. Die Wahl des Namens erhält erst ihre Bedeutung, wenn man sich fragt, wie die Einheit des Kraftbegriffes zu verstehen ist. Die Einheit der Schwerkraft ist eine synthetische, die des Gesetzes der Schwere eine distributive (alternative). Der Schwere gegenüber ist es verhältnismäßig leicht, beide Anschauungsweisen zu verbinden: die Schwere ist Eins durch die Gleichartigkeit ihrer Er-

scheinungen und durch die ununterbrochene, allgegenwärtige Herrschaft ihrer Macht. Eine schwierigere Aufgabe stellt schon die Analyse des Feuers. Platon würde sagen, daß das Feuer überall und in allen Erscheinungen Eins ist, während wir Modernen unsere Analyse nicht weiter als zu der Gleichartigkeit der Feuererscheinungen treiben. Feuer ist für uns nur in dem Sinne immer dasselbe, daß das eine Feuer mit dem anderen immer einen gewissen Grad der Ähnlichkeit hat. Vielleicht sind nicht alle Leser ohne weiteres damit einverstanden; vielleicht möchten sie die Einheit des Feuers mehr realistisch auffassen; wir leben eben noch unter dem Einfluß des mystischen Zuges der platonischen Philosophie. Schärfer tritt aber schon der Unterschied zwischen unserem heutigen Denken und dem Platonismus hervor, sobald von Sachen die Rede ist, die ein stärkeres individuelles Gepräge haben als das Feuer. So meint z. B. Platon, daß der Begriff des Menschen ebenso einheitlich ist wie der des Feuers; wir sind alle nur dadurch Menschen, daß wir in dem Einen teilhaben, in der ewigen Idee des Menschen. Die heutige Philosophie lehrt sehr im Gegensatz zu Platon, daß dieser allgemeine Mensch ebenso wenig Realität hat wie das allgemeine Feuer. Doch kommen wir leicht ins Schwanken. Man braucht nur nach der allgemeinen Elektrizität oder dem allgemeinen Magnetismus zu fragen, um auch bei uns Neigungen zum Platonismus gewahr zu werden.

In der neueren Philosophie und Naturwissenschaft war überhaupt ganz still und allmählich das Naturgesetz in die Rolle eingetreten, die bei Platon dem Begriff zukam. Dies ist so weit gegangen, daß man ohne Bedenken zu behaupten wagte, daß die Naturgesetze die Welt regierten. Als ob das Gesetz, das doch wiederum eine Abstraktion ist, eine Kraft wäre und regieren könnte! Diese Idee, daß das Gesetz eine Kraft ist, war schon im Altertum und zwar vor Platon hervorgetreten. Um von den Indern zu schweigen, war schon der Logos des Heraklit kaum anders zu verstehen, und der Platonismus bezeichnet auf diesem Punkte insofern einen Fortschritt: wenn das Gesetz als Kraft soll aufgefaßt werden können, muß schon die einfache Abstraktion, der Begriff, außerhalb der Einzelerscheinung Wirklichkeit haben.

Die ganze Frage nach der Einheitlichkeit des Begriffes läßt sich nicht, wie Natorp und Cohen wollen, in subjektivistischer Weise

lösen. Freilich ist der Begriff Eins und mit sich identisch eben als psychische Erscheinung, und die endgültige Lösung der Frage von der Einheit in der Mannigfaltigkeit ist wohl die, daß die Einheit in unserer Vorstellung liegt, und die Mannigfaltigkeit in der objektiven Welt.

Dies ist aber unsere moderne Lösung. Das ganze platonische Weltproblem entstand eben dadurch, daß er diese unsere Lösung nicht kannte.

Sage ich: Die Schwere ist nur als subjektives, menschliches Symbol einheitlich, in der objektiven Welt dagegen nur mannigfaltig, wird gewiß auch Natorp in diesem Satz keinen Platonismus finden. Man sagt wohl, daß Platon ebenso wie Kant eine höhere Einheit des Begriffes im Auge hatte, nämlich nicht die der subjektiven, menschlichen Symbole, sondern die der transzendentalen Auffassungsvermögen. Dabei verschiebt man aber leicht das ganze Problem. Wie die vielen Schwere-Begriffe bei den verschiedenen Menschen Eins sein können, ist nicht die Frage des Platonismus. Dieser stellt vielmehr das Problem, in welchem Sinne die vielen und verschiedenen objektiven Fälle von Schwere Eins sind.

Die Lehre Platons von der objektiven Wirklichkeit der Ideen ist mit seinen Vorstellungen über das ewige Leben der Seele auf das innigste verbunden. In der Platon-Deutung ist es Sitte gewesen, zwischen den religiösen und philosophischen Tendenzen scharf zu unterscheiden, und sozusagen den ganzen Meister in zwei Teile zu teilen, den Philosophen und den Propheten. Von diesen soll nur der Philosoph recht ernst zu nehmen sein. Es ist ja auch wahr, daß Platon recht oft zu mythischen Darstellungen greift, wo man anders erwartet hätte, und daß er dabei religiöse Vorstellungen, die in den Kreisen des Volkes oder in den Eleusis-Mysterien Kurs hatten, zu bildlichen Darstellungen benutzt. Dieses dichterische Treiben darf uns aber nicht verleiten, seine Religion überhaupt als bewußte Dichtung oder Mythus aufzufassen. Er glaubt an Gott, den Einzigen, den Weltschöpfer. Dieser Glaube tritt allerdings in den späteren Dialogen noch stärker hervor als anfangs, läßt sich aber in sämtlichen unschwer hinzudenken, und wird schon von Anfang an bei ihm wirksam gewesen sein. Platon glaubt ferner mit der größten Entschiedenheit

an die Ewigkeit der Seele. Ihm scheint die Idee, daß mit dem körperlichen Tod auch die Seele sterben sollte, einfach als Unsinn. Die Seele ist das Prinzip des Lebens; die Gegenwart der Seele bestimmt einen Unterschied zwischen lebenden und toten Körpern. Das Prinzip des Lebens ist dem des Todes entgegengesetzt, und es hätte keinen Sinn zu sagen, daß das Prinzip des Lebens sollte sterben können (Phaidon 105 f.).

In einigen Dialogen trägt Platon bekanntlich auch die Lehre von der Wiederkehr der Seele, von der Reinkarnation nach egyptischem Muster vor, und zwar verfließen zwischen jeder Inkarnation zehntausend Jahre. Wichtiger als die Zukunft der Seele ist vielleicht in seinem System ihre Vorzeit: Die Seele führt vor der Geburt ihr überirdisches Leben, und unsere Fähigkeit zu den apriorischen Demonstrationen der Geometrie stammt daher, daß die Seele vor der Geburt die ewigen geometrischen Begriffe, wie Dreieck, Viereck, Kreis u. s. f., in reiner Form geschaut hat. Man gibt meistens der Versuchung nach, auch diese Darstellung als Mythus aufzufassen. Tatsächlich hat es auch in direkter Weise keine so sehr große Bedeutung, ob man die Rück-Erinnerung als Mythus ansieht oder nicht, denn für Platon unterliegt es keinem Zweifel, daß die Seele so wie so und unmittelbar, die stofflose, immaterielle Idee erblickt. Die Rück-Erinnerung mag also meinetwegen auch als bildlicher Ausdruck für dieses unmittelbare, geistige Schauen gedeutet werden. Daß sie aber für Platon auch mehr als ein Bild war, geht hervor aus seiner Lehre von der ewigen Zukunft der Seele, als unsterbliches Lebensprinzip.

Die platonische Lehre von der außerirdischen und unstofflichen, aber objektiv wirklichen Existenz der Ideen erhält eine stärkere Beleuchtung durch seine Lehre von der überirdischen Existenz der Seele.

Man würde den substantiellen Charakter der platonischen Philosophie arg verkennen, wenn man erstens die vorirdische Existenz der Seelen und zweitens die außerirdische Wirklichkeit der Ideen aufheben wollte. Eher könnte man dann nach dem Vorgang älterer Kommentatoren die Ewigkeit der Seelen als etwas Symbolisches und Mythisches aufgeben, aber dann nur um die unstoffliche und objektive Existenz der Ideen um so stärker festzuhalten. Ganz vergeblich,

meine ich, versucht P. Natorp diese Grundposition des Platonismus ins Schwanken zu bringen.

Der Schlüssel zum ganzen Platonismus ist zu suchen in dem, was ich als die eleatische Forderung bezeichnen möchte, in ihrer doppelten Form: erstens, daß dem Mannigfachen etwas Einheitliches und zweitens dem Veränderlichen etwas Unveränderliches zugrunde liegen müsse.

Die erste und sozusagen naivere Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen Konstanz und Veränderung. Konstanz ist ein hypothetischer, menschlicher Begriff, aber ein primitiver und urmenschlicher; ja wahrscheinlich haben schon die Tiere diese Idee in das sie umgebende Chaos hinausgeschleudert; auf alle Fälle sieht der Mensch sich von konstant dauernden Gegenständen umgeben, ja die Dauer des Gegenstandes ist ihm eines seiner besten Erklärungsprinzipien im Wechsel der Erscheinungen. Dabei beobachtet der Mensch auch die Veränderung, und es wird ihm bald ein Problem, wie die zwei Begriffe Konstanz und Veränderung, sich versöhnen lassen. Für die Veränderungen haben schon die vorphilosophischen Denker zweierlei Erklärungsprinzipien gefunden; entweder rührt sie von einer voraufgehenden Bewegung her; dies besonders, wenn sie selbst in einer Bewegung besteht; in diesem Fall ist also die Bewegung eine Art Mittel-Begriff zwischen Konstanz und Veränderung; die Bewegung ist gewissermaßen konstant wie der Gegenstand selbst. Die Erfahrungen über die konstanten Wirkungen der Bewegungen werden besonders bei den eigenen Willenshandlungen gesammelt; es läßt sich überhaupt irgend etwas vollbringen nur durch Vermittlung von Bewegungen.

Das zweite Prinzip zur Erklärung der Veränderungen ist eben das Willens-Prinzip. Die Hunde streifen beutesuchend auf den Feldern umher, eben weil sie Hunger haben und essen wollen. Wo Unerwartetes ohne sichtbare Ursache geschieht, hat ein Gott gehandelt. Jedes Ereignis kann als Wirkung eines Willens aufgefaßt werden.

Mit diesen zwei Urprinzipien der Kausal-Erklärung hat alle Philosophie zu kämpfen und zu arbeiten gehabt.

Es ist vielleicht nicht so sehr auffallend, daß die griechische und die indische Philosophie das Problem der Veränderung in ganz

ähnlicher Weise zu beseitigen versuchten; sie haben nämlich beide dazu die populären religiösen Ideen von der Ewigkeit der Seelen und von der Weltregierung durch göttliche Willenskraft benutzt. Der Wille oder die Seele fühlt sich als eine Einheit in der Mannigfaltigkeit und in der Veränderung, und zwar so, daß sie durch ihre Veränderungen nichts an ihrer Einheitlichkeit einbüßt, und daß also bei ihr von einem Streit zwischen Konstanz und Veränderung nicht die Rede ist. Insofern eignet sich der Begriff vom Willen oder von der Seele zum Aufbau einer idealistischen Philosophie. Sehr merkwürdig ist es aber, daß sowohl die Inder als die Griechen einen Schritt weiter getan haben, und die Vernunft oder den Gedanken von der Seele als etwas selbständig Existierendes losgetrennt haben: die Einheitlichkeit des Begriffes in den vielen Denkoperationen wird in Analogie gesetzt mit der des Willens in seinen vielen Handlungen. Die indischen wie die platonischen Versuche laufen in dieser Richtung auf den Pantheismus und schließlich auf den Panlogismus aus [3]).

So weit ich weiß, hat nicht der Orient, sondern nur Europa den Versuch gemacht, die Idee von der Konstanz der Welt nach der entgegengesetzten Seite hin durch den Begriff von dem unveränderlichen und nur bewegten Gegenstand durchzuführen. Dadurch entstand bei Leukippos und Demokritos die Philosophie des Atomismus, die noch heute die beste Waffe ist gegen den Brahmanismus des Orients.

Mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Konstanz und Veränderung hat die griechische Philosophie von Anfang an gekämpft. Das wüste Durcheinander von beiden Sachen, das von dem populären Bewußtsein angenommen wird, und wobei bald ein konstanter Gegenstand, bald eine unerklärliche Veränderung angenommen wird, suchten die Philosophen immer auf eine Art Einheit zurückzuführen. Die ἀρχή der Ionier, das Wasser oder die Luft, war eben

[3]) In sehr alter chinesischer Schrift soll was ganz Ähnliches sich finden: „Die Vernunft, die ausgesagt werden kann, ist nicht die ewige Vernunft. Das Wort, das genannt werden kann, ist nicht das ewige Wort. Das Unsagbare ist der Anfang des Himmels und der Erde, das was gesagt werden kann, ist die Mutter von zehntausend Sachen". Conf. Motora: „The Philosophy of the Ego". Diese Vorstellung stammt doch wohl aus Indien.

der Anfang und zu gleicher Zeit das einheitliche Urprinzip alles Geschehens. Insofern war mit der ἀρχή schon der Atomismus der Idee nach angebahnt, wie auch andererseits das moderne Prinzip von der Umwandlung der Energieformen z. B. in der Umwandlung des Wassers bei Thales einen ersten Prototyp findet.

Keiner hat wohl so energisch wie Heraklit die Konstanz der gegenständlichen Welt geleugnet. Alles ist bei ihm Veränderung. Alles befindet sich auf dem Wege der Vernichtung oder des Werdens, und doch scheint auch er eine Einheit der Welt erblickt zu haben, und zwar in dem die Veränderungen regierenden Vernunftsgesetz (ὁ λόγος). Er scheint freilich auch ein materielles Weltprinzip anerkannt zu haben, nämlich das Feuer, aber eben daß er dieses, das wandelbarste aller stofflichen Dinge, gewählt hat, scheint dafür zu zeugen, daß er auf die Konstanz des Stoffes kein Gewicht gelegt hat, sondern die Welt mehr als Energie und nicht als Materie aufgefaßt hat.

Die Stellung Heraklits dem Thales gegenüber scheint demnach nicht unähnlich derjenigen Platons gegenüber dem Demokrit.

Das Gesetz — ὁ λόγος — ist eine Abstraktion. Es bezeichnet nach unserer modernen Auffassung die Gleichartigkeit in gewissen Reihen von Veränderungen. Es scheint, als ob Heraklit schon daraus mehr gemacht und in dem Gesetz eine weltregierende Kraft gesehen habe. In diesem Fall wäre sein Logos nicht das richtige, abstrakte Gesetz der modernen Wissenschaft, sondern ein Produkt der schöpferischen und schauenden Phantasie; Kant würde sagen: Ein Werk der intellektuellen Anschauung (deren Berechtigung er übrigens bestreitet).

Wie nun auch die Sache bei Heraklit liegen mag, auf alle Fälle ist die platonische Idee ein solches Produkt der schöpferischen Phantasie und der intellektuellen Anschauung.

Das Gesetz der Welt, das noch bei Heraklit ganz unbestimmt als Logos erscheint, ist bei Platon spezialisiert; er meint das System der weltregierenden Kräfte erschlossen zu haben. Durch die sokratische Dialektik war der logische Begriff sozusagen entdeckt; bei dem größten Schüler Platons wird diese Entdeckung

bis zur Grundlegung der formalen Logik weitergeführt. Platon, der auf der Stufe von Sokrates zu Aristoteles steht, macht sich eines Fehltrittes schuldig, indem er meint, die logischen Begriffe als Kräfte zur Erklärung der Welt benutzen zu können.

Es ist ganz richtig, wenn die Kantianer hervorheben, daß Platon den apriorischen Charakter der logischen Begriffe in einer Weise angenommen hat, die mit der Kategorienlehre Kants ziemlich übereinkommt. Und zwar ist die Ähnlichkeit eine recht weitgehende, indem beide Forscher sich gegen die Skeptiker wandten, die bei Platon Sophisten heißen und bei Kant mit den Zügen David Humes anonym auftreten. Beide Forscher gehen in ihrer Philosophie von der Tatsache der Wissenschaft aus. Kant fragt, was die Bedingung ist, „damit Erfahrung möglich sei" und Platon wird nicht müde, uns zu erzählen, daß es eine ärztliche Wissenschaft, eine Kochkunst, eine Dichtkunst, eine Fechtkunst usw. gibt. Die Erklärung dieser Tatsache suchen beide Forscher in dem begrifflichen Denken, das auf unseren apriorischen Ideen sich gründet. Platon geht aber dabei viel weiter als Kant. Er glaubt nicht nur an die Einheit der Idee bei vielen Menschen, sondern daran, daß eine reale Einheit sich in den vielen Erscheinungen betätigt. Als Beispiele führt er in Philebos an, das Schöne, das Gute, den Menschen, den Ochsen.

Es entsteht ihm dabei das Problem, wie die vielen Sachen trotz ihrer Verschiedenheit an der einen Idee teilhaben können. Daß dieses Problem sich ihm immer wieder aufdrängt, ist schon eine Widerlegung der Auffassungen Cohens und Natorps. Er hat es nicht lösen können. Die Tätigkeit der Idee in der realen Welt behielt bei ihm eine mystische Prägung. Die Idee war eine Kraft, und wirkte wie eine solche in die Welt der Mannigfaltigkeit hinein. W. Windelband sagt in seiner Geschichte, daß die platonische Idee nach Art der Zwecke gedacht wird. Das mag richtig sein. Volle Klarheit kommt aber selbst bei dieser Formel nicht in das Verhältnis. Es bleibt eben ein nicht weiter aufzufassendes Mysterium, weicht aber eben deshalb einer religiösen Schöpfungslehre, wie der Theaitetos sie bietet, leicht den Platz.

Die Grundlage des platonischen Realproblemes ist zu suchen in unserem subjektiven Seelenproblem: wie kann der einheitliche

subjektive Begriff viele verschiedene Vorstellungen umfassen? Es geschieht dies kraft eines Symbol- und Substitutions-Verfahrens; der Begriff ist Eins nur in dem alternativen Sinn, so daß er bald die eine Sache, bald die andere bezeichnet. Schon diese subjektive und alternative Einheit ist rätselhaft und unanschaulich genug und bereitet der Psychologie große Schwierigkeiten.

Professor Ach und Oswald Külpe und die Würzburger haben dafür die sonderbare Bezeichnung „Bewußtheit“. Für Platon war das Problem auf der einen Seite einfacher, indem die Bewußtheit — bei ihm die Idee — nicht nur alternative Bedeutung hatte, sondern eine objektiv existierende, einheitliche Wirklichkeit erfaßte. Die Schwierigkeit des Problems wurde aber dabei auf die reelle Seite verlegt, in das Verhältnis nämlich zwischen der Idee und den Gegenständen.

Platon hat, genau so wie die Inder, die reine symbolische Rolle und die bloß alternative Bedeutung der Abstraktion nicht erkannt. Eben deshalb wurde ihm die Welt der Begriffe eine objektive Realität, ein wirkliches Produkt der schöpferischen Phantasie und der intellektuellen Anschauung. Er sagt im Philebos durch den Mund des Sokrates, daß die einheitlichen Begriffe der Geburt und der Vernichtung nicht unterworfen sind (Philebos 15). Ebenso sagt er im Gastmahl 211, A:

ἀεὶ ὄν, οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον.

Solchen Stellen gegenüber ist eine transzendentalistische Auslegung unzulänglich.

Auch die religiöse Weltdeutung, die bei Platon so häufig sich findet, und in Timaios zu überschwänglicher Gestaltung kommt, läßt sich ohne Künste nur mit der realen Auffassung von den Ideen verbinden.

XX.

Die Kausalitäts-Apriorität in Schopenhauers Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde.

Von

Siegfried Hamburger.

Schopenhauers Apriorität der Kausalität gibt zu kritischen Bemerkungen in vielen Punkten Anlaß. Dem Hinweise auf einige von ihnen möge eine kurze Skizzierung des Beweises für diese Apriorität vorangehen, die sich an Schopenhauers Darstellung im § 21 der Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde anschließt.

Nach Schopenhauer ist die Sinnesempfindung etwas Subjektives und durchaus verschieden von der Anschauung eines Objektes. Das Subjekt schreitet zur Anschauung fort, indem der Verstand, dem Kausaltriebe folgend, Ursachen im Raume konstruiert, und so bildet der Verstand die anschaulichen Vorstellungen. Da also die Kausalität erst die Anschauung ermöglicht, geht sie jeder Anschauung vorher und kann nicht aus der Erfahrung stammen; sie ist demnach ein Begriff a priori und für jede mögliche Erfahrung gültig.

An verschiedenen Stellen spricht nun Schopenhauer davon, daß die Vorstellungen durch Einwirkung aut die Sinne die Empfindung hervorrufen. So sagt er S. 69 [1]): „Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch" (der eine transzendentale Vorstellung ist), „so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Teile dieser Masse...., sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruiert er sich einen Körper ....". Ferner S. 69: „Wenn ich .... meine Hand auf eine Fläche lege, oder aber eine Kugel von etwa drei Zoll Durchmesser ergreife; so sind es, in beiden

[1]) Die Seitenzahlen gelten für die Reclamausgabe.

Fällen, dieselben Teile der Hand, welche den Druck empfinden: bloß aus der verschiedenen Stellung, die, im einen, oder im anderen Fall, meine Hand annimmt, konstruiert mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu sein die Ursache der Empfindung ist". Noch deutlicher S. 101: „Objektiv, also als Objekt, wird auch er" (der Körper des Subjekts) „allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen anderen Objekten, sich .... als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung ...., darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Teile auf seine eigenen Sinne wirken...."

Darin liegt offenbar ein Widerspruch; denn das eine Mal soll die Vorstellung Empfindungen verursachen und das andere Mal erst durch Bearbeitung des Empfindungsmaterials entstanden sein, und so ergibt sich der Zirkel, daß sowohl die Vorstellungen wie die Empfindungen Ursachen ihrer eigenen Ursachen sind.

Die Schwierigkeit läßt sich nicht durch das naheliegende Mittel beseitigen, daß man als Ursachen für die Empfindungen die Vorstellungen im transzendentalen Sinne, als Produkt aus Empfindung und Verstandestätigkeit die psychologischen Vorstellungen betrachtet. Dafür scheint zwar besonders folgende Bemerkung zu sprechen: „Die ... Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung ... ist ihre kausale Einwirkung auf unsere Sinne, mithin auf unseren Leib ...." (S. 44). Aber an vielen anderen Stellen wird deutlich gesagt, daß auch die transzendentalen Vorstellungen aus Empfindungen gebildet werden, z. B. S. 65: „... welcher" (der Verstand) „... aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen ... diese objektive Welt allererst schafft und hervorbringt ...". Es würde ja dem Hauptzweck des Abschnittes unmittelbar widersprechen, wenn die Unabhängigkeit der realen Welt von der Verstandesfunktion der Kausalität Voraussetzung wäre.

Auch die Annahme, daß die transzendentalen Vorstellungen aus — weil Schopenhauer in der Kritik der Kantschen Philosophie eine transzendente Affektion leugnet — spontanen Empfindungen gebildet werden, die empirischen dagegen aus Empfindungen, die durch Einwirkung der Erscheinung entstanden sind, läßt sich nicht durchführen. Das mag eine Gegenüberstellung folgender Bemerkungen zeigen: „Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der ... empirischen Vorstellungen. Sie

sind ... empirische, teils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehen, sondern in einer Anregung der Empfindung unseres sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen, teils, weil sie gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere empirische Realität ausmacht ..." (S. 41). Und die schon einmal zitierte Stelle S. 44: „Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsere Sinne, mithin auf unseren Leib". Die Zurückverweisung im Anfang dieses Satzes kann sich nur auf die erste der beiden angeführten Stellen beziehen, obgleich sie nicht im „vorigen" Paragraphen (Nr. 18), sondern im 17. Paragraphen steht[2]).

Dieselbe Anregung körperlicher Empfindungen wird also das erste Mal Bedingung für das Entstehen von transzendentalen Vorstellungen, das zweite Mal für ihre unmittelbare Gegenwart, mit anderen Worten für das Entstehen psychologischer Vorstellungen genannt. Demnach gibt es Empfindungen, die zugleich das Material für eine psychologische und für die ihr entsprechende transzendentale Vorstellung sind. Also ist es nicht möglich, den beiden Vorstellungsarten getrennte Klassen von Empfindungen zuzuweisen.

Wie man auch die Affektion durch Vorstellungen betrachten will, immer gerät man, wenn an der Realität der Affektion festgehalten wird, auf Hindernisse, die eine einheitliche Auffassung der Schopenhauerschen Gedanken unmöglich machen. Man kann aber der Einwirkung der Vorstellungen auf die Sinne noch eine andere Deutung geben. Die Empfindungen müssen das erste bleiben, und wenn trotzdem die Vorstellungen als ihre Ursachen bezeichnet werden, so ist das vielleicht ein ungenauer Ausdruck dafür, daß das Subjekt in seinem Denken für die Ursachen der Empfindungen die Vorstellungen einsetzen kann. Denn die Vorstellungen entstehen infolge des Kausalbedürfnisses und werden daher von vornherein so gebildet, daß sie diesem subjektiven Bedürfnisse genügen können. Diese Auslegung ist ja nicht gerade ungezwungen, aber ich sehe nicht, wie sich die

---

[2]) Das Versehen erklärt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange des § 17 mit dem längeren und wichtigeren § 18.

vorhin erwähnten Widersprüche auf andere Weise vermeiden lassen. Überdies wird sie hier nicht apodiktisch als Meinung Schopenhauers ausgegeben, sondern nur als Deutungsmöglichkeit neben den anderen möglichen Auslegungen untersucht.

Die Apriorität des Kausalitätsbegriffes ist bei dieser Auffassung gewahrt, aber sie genügt nicht, um die Allgemeingültigkeit der Kausalität zu begründen, um zu beweisen, daß jede mögliche Vorstellung ihrem zeitlichen Eintreten nach durch irgendeine andere mögliche Vorstellung bestimmt ist. Der Zusammenhang von Apriorität und Allgemeingültigkeit der Kausalität wird an zwei Stellen erwähnt. Dort heißt es (S. 67): „Denn durch sie allein" (Konstruktion einer Ursache im Raume), „mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt" und S. 55: „Da ... das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transzendentales, für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses ist" usw.

Wie aber von der Apriorität auf diese Allgemeingültigkeit geschlossen werden kann, wird nicht gesagt. Diesen Schluß scheint eine unausgesprochene Annahme zu vermitteln; nach ihr wird das Subjekt durch das Kausalitätsbedürfnis veranlaßt, nicht nur für seine Empfindungen Ursachen zu konstruieren, sondern diese selbst wieder in eine besondere Kausalkette als Folgen und Ursachen zu stellen. Daher nimmt es bei der Bildung der Vorstellungen sowohl auf seine Empfindungen wie au fdie Vorstellungen Rücksicht und konstruiert die neue Vorstellung so, daß sie sich dem Kausalgesetze gemäß an eine oder einige Vorstellungen anschließt. Wie gesagt, sind diese Gedanken im Zusammenhang der Schopenhauerschen Ausführungen nur (unausgesprochene) Annahmen. Aber nur, wenn streng bewiesen worden wäre, daß ohne diese Tätigkeit des Verstandes keine Erfahrung entstehen kann, dann würde aus der Apriorität des Kausalitätsbegriffes seine Allgemeingültigkeit folgen. Im anderen Falle begründet diese Apriorität nur eine wahrscheinliche Geltung des Kausalgesetzes, leistet also nicht oder nicht viel mehr als Humes Herleitung der Kausalität.

Die erwähnte Annahme bietet als solche noch Schwierigkeiten. Nach Schopenhauer werden alle Vorstellungen von dem empiri-

schen Subjekt gebildet. (Nach dieser Theorie kann er es übrigens selbst nicht zu den empirischen Vorstellungen rechnen.) Das geht aus der Art seiner Beweisführung hervor, die beinahe vorwiegend physiologische Erörterungen enthält. Charakteristisch ist z. B. folgender Satz: „Physiologisch ist er" (der vorstellungbildende Verstand) „eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung gelernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung" (S. 71). Nun ist nicht einzusehen, wie das empirische Subjekt bei der Konstruktion seiner Vorstellungen auf die ihm nicht bewußten transzendentalen Vorstellungen Rücksicht nehmen kann. Da es also zur Herstellung der Kausalität nur die bewußten Vorstellungen zur Verfügung hat, und da nur eine Vorstellung unmittelbar gegenwärtig sein kann (S. 44), so müßte jedes und könnte nur jedes wahrgenommene Nacheinander ein kausales sein. Dagegen läßt sich das einwenden, was Schopenhauer selbst zur Kritik der Kantschen Kausalität sagt (S. 104): „Ich muß gegen alles dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen" (also auch nacheinander wahrgenommen werden) „können ohne auseinander zu erfolgen, ... das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehen, ist eben das, was man Zufall nennt...."

Ferner kommen bei dieser Auffassung die transzendentalen Vorstellungen in eine unklare Stellung. Die dem Gesetz der Kausalität gehorchende, nach Raum und Zeit unendliche und kontinuierliche empirische Realität soll der Gesamtkomplex der transzendentalen Vorstellungen sein. Aber schon ihre Entstehung aus empirischen Empfindungen nimmt ihnen die räumlich-zeitliche Unendlichkeit und Stetigkeit. Ihre Konstruktion durch den empirischen Verstand hat nun noch zur Folge, daß sie, wie oben gezeigt wurde, auch außerhalb des Bereiches der Kausalität geraten. Die Gesamtheit der Vorstellungen zerfällt dann in die eine, in sich geschlossene, wahrscheinlich kausal verbundene Reihe der unmittelbar gegenwärtigen Vorstellungen und in einen räumlich und zeitlich begrenzten und diskontinuierlichen, kausal zusammenhanglosen, Natur genannten Haufen von transzendentalen Vorstellungen.

XXI.

Die Ἀπόφασις des Simon Magus.

(Nachtrag.)[1]

Von

Dr. **Alexander Redlich.**

Ich habe im letzten Hefte dieser Zeitschrift [1a]) versucht, das bei Hippolytos überlieferte kosmologische System der simonischen Ἀπόφασις in Bezug auf die darin enthaltenen Grundvorstellungen und ihren zahlenmäßigen Aufbau wieder herzustellen und mit verwandten Überlieferungen in Beziehung zu setzen. Daß ich, besonders in dem zuletzt erwähnten Punkte, keinerlei Vollständigkeit erzielen würde, war mir von vorn herein klar. Es würde mir nach den in meiner Arbeit gegebenen Anregungen obliegen, dem System der Ἀπόφασις eine feste Stellung innerhalb der Gnosis anzuweisen; ferner müßte ich die von mir behaupteten Beziehungen der simonischen Lehre zur griechischen Philosophie und besonders zur Stoa durch die Einführung neuer philosophiegeschichtlicher Gesichtspunkte belegen; und endlich wäre es meine Pflicht, die Beziehung zu jenen bis zum Mythos hinaufreichenden Überlieferungen herzustellen, welche meines Erachtens eine gemeinsame Grundlage für die Lehren sowohl der meisten griechischen Philosophien wie der hier in Betracht kommenden gnostischen Systeme bilden und sodann der Frage nach der Herkunft dieser gemeinsamen Gedankengänge näher zu treten.

Die erste dieser drei Aufgaben überschreitet den Rahmen der vorliegenden Zeitschrift; der zweiten hoffe ich demnächst an dieser

---

[1]) Für die Veröffentlichung dieses Nachtrages, welcher eigentlich in den Rahmen meiner später zitierten Arbeit gehörte, schulde ich dem Herausgeber dieser Zeitschrift, Herrn Professor L. Stein, besonderen Dank.

[1a]) Bd. XXIII, Heft 3, S. 374—399.

Stelle gerecht zu werden. Die dritte Frage, nämlich die nach den v o r philosophischen Grundvorstellungen des simonischen Systemes, möchte ich dagegen schon jetzt, wenn auch nur in den Grundzügen, zu beantworten trachten. Ich hoffe, dadurch nicht nur meine früheren Ausführungen über dieses System deutlicher zu machen, sondern auch, mir für die Lösung der beiden anderen Aufgaben eine festere Grundlage zu schaffen.

Ich knüpfe zunächst an die in meiner Arbeit [2]) erwähnte Vorstellung von der μήτρα = παράδεισος, worin der Mensch gebildet wird [3]), an. In der μήτρα befindet sich der ὀμφαλός, welcher dem Paradiesesstrom gleich ist, mit seinen vier ἀρχαί. Diesen wieder entsprechen vier Sinne des Kindes, welches sich in der μήτρα befindet. Wir haben also die Dreiheit: μήτρα, ὀμφαλός, βρέφος oder παράδεισος, ποταμός, ἄνθρωπος festgestellt. Daß das Bild von der μήτρα nicht lediglich der Entwicklung eines menschlichen Embryo im Mutterleibe darstellen soll, habe ich in meiner Arbeit bereits erwähnt [4]). Denn dasselbe Bild findet sich anderwärts in rein kosmologischer Bedeutung. Bei den Nikolaiten [5]) dachte man sich die μήτρα als Erzeugnis von σκότος und πνεῦμα. Mit letzterem erzeugt sie vier Äonen. In der Lehre der Sethianer [6]) sind Himmel und Erde wie eine μήτρα geformt, „welche in der Mitte einen ὀμφαλός hat". Dieselbe μήτρα wird aber nach der Meinung der Nikolaiten von einem ὄφις befruchtet, und so entsteht der ἄνθρωπος [7]). Daß der ὄφις zweimal vorkommt, nämlich als ἄνεμος λάβρος, als Erstgeborener der Gewässer, und außerdem als λόγος, welcher nur Schlangen g e s t a l t annimmt, scheint mir eine Doublette. Der ὄφις ist der Sohn der Gewässer, welche dem σκότος gleich sind [8]) und durch den ersten Zusammenstoß mit dem Lichte die Form einer g e s c h w ä n g e r t e n μήτρα erhielten. Der ὄφις ist also aus der μήτρα selbst hervorgegangen; er ist einerseits

---

[2]) S. 391 ff.

[3]) Hippolyt. VI 14, S. 244, Z. 94 ff.

[4]) S. 394.

[5]) Epiphanios, Haer. XXV 5.

[6]) Hippolyt. V 19, S. 202, Z. 13 ff.: Σχῆμα δὲ ἔχουσιν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μήτρᾳ παραπλήσιον τὸν ὀμφαλὸν ἐχούσῃ μέσον, καὶ εἰ, φησίν, ὑπὸ ὄψιν ἀγαγεῖν θέλει τις τὸ σχῆμα τοῦτο, ἔγκυον μήτραν ὁποίου βούλεται ζῴου τεχνικῶς ἐρευνησάτω . . .

[7]) Ebenda S. 206, Z. 63 ff.

[8]) Ebenda S. 200, Z. 82: Τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ φοβερόν .

der ὀμφαλός in ihr, andererseits befruchtet er sie, so daß sie den Menschen gebiert, nämlich den τέλειος ἄνθρωπος. Zum Überfluß fanden wir auch die Gleichung: ὄφις = Paradiesesstrom bei den Peraten [9]) und Naassenern [10]).

Aus allen diesen Angaben läßt sich für mehrere gnostische Systeme eine gemeinsame symbolische Vorstellung wiederherstellen: die μήτρα (παράδεισος), welche zuerst ein schlangengestaltiges Wesen aus sich selbst erzeugt (Paradiesesstrom); dieses befruchtet die Metra und erzeugt in ihr ein neues Wesen, ist aber zugleich der Nahrung führende ὀμφαλός, welcher das Kind mit der μήτρα verbindet. Aber dieses Symbol ist mehrdeutig; wir finden es sowohl kosmologisch gewendet, wie auch in den Lehren vom Urmenschen benützt, den wir schon bei Simon kennen lernten [11]). Doch scheint es den Bedürfnissen beider Deutungen erst angepaßt zu sein, also mit keiner derselben vom Anfang an verwachsen. In der Lehre der Sethianer sehen wir noch, wie dasselbe Symbol beide Deutungen durchmachen muß, nicht ohne dabei Varianten zu erleiden. Denn wenn auch die μήτρα, worin der Mensch gebildet wird, aus dem σκότος besteht und dieses andererseits als der Grundstoff für die Erde gedacht ist, so bleibt doch noch offen, wer in dem Bilde von Himmel und Erde als geschwängerter Metra das Kind ist. Hier dürfen wir vielleicht die Theogonie des Hesiod als Parallele heranziehen [12]). Es heißt dort [13]):

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαύτῃ
οὐρανὸν ἀστερόενθ᾿. . . .

Danach ist der Himmel das Kind und die Erde die μήτρα. Zwischen beiden befindet sich der als zeugend u n d nährend erkannte ὄφις [14]). Es haben sich also zwei verschiedene Auslegungen des Symbols von der μήτρα ergeben. Der Embryo ist einmal der Ἄνθρωπος und einmal der Himmel.

Eine weitere Variante bietet das erwähnte System der Nikolaiten. Hier wird der ὄφις = πνεῦμα nicht von der μήτρα erzeugt, sondern das πνεῦμα ist älter und zeugt die μήτρα mit dem σκότος, ursprünglich

---

[9]) Hippolyt. V 16, S. 162, Z. 34 f.
[10]) Hippolyt. V 9, S. 170, Z. 71 ff.
[11]) Vgl. meine Arbeit im Archiv f. Gesch. d. Phil. XXIII, S. 390 f.
[12]) Hippolyt. S. 208, Z. 3 ff., verweist auf die Βακχικά des Orpheus.
[13]) V. 126 f.
[14]) Vgl. Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. I 10.

wohl mit allen dreien: σκότος, βυθός und ὕδωρ. Aber dann ist wieder das πνεῦμα (ὄφις) der die μήτρα befruchtende Same. Die genealogische Voranstellung der Dreiheit hat sich auch bei den Sethianern erhalten als φώς, σκότος und πνεῦμα (ἐν μέσῳ)[15]. Hier gehört das πνεῦμα zur Dreiheit, ja diese selbst ist wieder den Bestandteilen der geschwängerten Metra gleich. Gemeinsam ist also in allen Fassungen folgende Abstraktion: das Eine, welches aus sich selbst ein Zweites gebiert und mit diesem ein Drittes zeugt und nährt; und das Ganze ist eine geschwängerte μήτρα mit dem ὀμφαλός. Die μήτρα enthält also drei Generationen. Die jüngste derselben ist vierfach geteilt (vier Äonen, Kind mit vier Sinnen). Aber auch die mittlere kann vierfach sein (die vier ἀρχαί). Zuweilen fanden wir am Anfang eine Dreiheit.

Die drei Generationen, aber ohne das Symbol der μήτρα, haben wir im simonischen System bereits früher gefunden. Wir erkennen in der μήτρα die simonische Δύναμις wieder, welche aus sich selbst die Ἐπίνοια erzeugt[16]. Zwischen beiden steht bekanntlich als Drittes der Πατὴρ βαστάζων. Aber wir erinnern uns auch der Gleichsetzung von Δύναμις = Οὐρανός und Ἐπίνοια = Γῆ[17]. In der Mitte steht dann die ἑβδόμη δύναμις = Ἑστὼς Στὰς Στησόμενος. In diesem Falle ist wieder die Umdrehung erfolgt; der Himmel ist das Ältere, die Erde das von ihm Gezeugte. In der Mitte aber, d. h. als beider Sohn kann statt des Ἑστὼς auch kosmologisch die Luft gedacht werden. Denn es heißt ja ausdrücklich in dem Bruchstück der Ἀπόφασις: μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν, ἀέρα ἀκατάληπτον[18].

Hieran möchte ich zwei weitere Vorstellungen knüpfen. Die eine ist in der häufig abgebildeten Darstellung[19] des ägyptischen Götterpaares Nut und Keb mit dem sie trennenden Schu enthalten. Dieses Bild zeigt wieder die Umkehrung unseres im Metrasymbol gefundenen Elterntypus, aber in noch gründlicherer Weise als die simonische Fassung. Hier ist die Himmelsgöttin Nut das Weib, Keb, der Erdgott aber der Mann. Zwischen ihnen befindet sich Schu,

---

[15]) Hippolyt. V 19, S. 200, Z. 66 f. Vgl. auch die Doketen bei Hippolyt. VIII 8, S. 414, Z. 43—46.

[16]) Hippolyt. VI 18, S. 252, Z. 40 ff. Vgl. meine „Ἀπόφασις“ a. a. O. S. 376.

[17]) Hippolyt. S. 240, Z. 50 ff.

[18]) Ebenda S. 252, Z. 32.

[19]) Z. B. Jeremias, ATAO, Fig. 1.

der, ganz der simonischen Spekulation entsprechend, als L u f t gott bezeichnet wird. Von dieser Gruppe wird aber gesagt, daß „Nut und Keb „zur Zeugung verschlungen" sind; „der Luftgott Schu t r e n n t sie von einander, indem er die Himmelsgöttin am Leibe emporhebt" [20]). Schu steht systematisch ebenda, wo wir in dem Bilde: Himmel und Erde als μήτρα den ὄφις fanden. Aber er hat eine neue Funktion; er t r e n n t die beiden Teile, d. i. die μήτρα vom βρέφος. Ferner ist ein Funktionswechsel zwischen ihm selbst und dem βρέφος eingetreten: der ὄφις befruchtete die μήτρα (Erde) und erzeugte das Kind (Himmel). Hier aber geschieht der Zeugungsakt zwischen Erde (als Mann) und Himmel (als Weib). Man ist versucht, den mit dem ὄφις analogen Schu als das Gezeugte aufzufassen. [20a])

Die zweite verwandte Vorstellung stammt ebenfalls von einem Bilde, von welchem wir aber nur eine Beschreibung besitzen. Nach Hippolytos [21]) soll es sich im Heiligtum der orphischen Mysterien zu Phlius befunden haben. Die zu erwähnende Darstellung soll sich daselbst mehrfach befunden haben und auch von Plutarch in den Πρὸς Ἐμπεδοκλέα βίβλοι δέκα besprochen gewesen sein. Hippolytos sagt darüber [22]): Ἔστι δ' ἐν τοῖς πλείοσι καὶ πρεσβύτης τις ἐγγεγραμμένος πολιὸς πτερωτὸς ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην, γυναῖκα ἀποφεύγουσαν διώκων κυανοειδῆ. Ἐπιγέγραπται δὲ ἐπὶ τοῦ πρεσβύτου· φάος ῥυέντης, ἐπὶ δὲ τῆς γυναικός· περέη φικόλα. Ἔοικε δὲ εἶναι κατὰ τὸν Σηθιαιῶν λόγον ὁ φάος ῥυέντης τὸ φῶς, τὸ δὲ σκοτεινὸν ὕδωρ ἡ [περέη] [23]) φικόλα, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων διάστημα ἁρμονία πνεύματος μεταξὺ τεταγμένου.

Was mich veranlaßt, diese Stelle hier heranzuziehen, dürfte schon aus dem Wortlaut klar sein. Es ist der Aufbau des Bildes aus drei Elementen, welche der bisher behandelten Dreiheit, besonders der simonischen: Δύναμις (Οὐρανός), Ἐπίνοια (Γῆ) und Πατὴρ βαστάζων (Ἀήρ) völlig entsprechen; sogar der Ausdruck „μέσον διάστημα" kehrt fast genau wieder. Aber a u s d r ü c k l i c h wird dieses διάστημα nur in der kosmologischen Deutung des Bildes behandelt: φῶς und σκοτεινὸν ὕδωρ und die ἁρμονία πνεύματος in der

---

[20]) Jeremias a. a. O. S. 7, Anm. 1.

[20a]) Obgleich Schu in der Tradition n i c h t der Sohn der beiden ist.

[21]) V, 20 (Sethianer), S. 208.

[22]) S. 208, Z. 14 bis S. 210, Z. 20.

[23]) Von mir ergänzt (nach W. Schultz).

Mitte. Mir scheint nun, daß diesem πνεῦμα auch im Bilde irgend etwas figürlich entsprochen haben muß; sonst könnte es doch schwerlich eine solche Stellung in der allegorisierenden Deutung des Bildes einnehmen. Und selbst wenn man die Möglichkeit behaupten will, daß sich die ἁρμονία πνεύματος einfach auf den leeren Zwischenraum zwischen den Figuren bezogen haben kann, so muß ich doch an die deutliche Vorstellung erinnern, welche in der offenkundig anklingenden Simonstelle enthalten ist: . . . μέσον διάστημα ἐμφαίνουσιν ἀέρα ἀκατάληπτον . . . . ἐν δὲ τούτῳ Πατὴρ ὁ βαστάζων πάντα καὶ τρέφων τὰ ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχοντα[24]). Das „τρέφων" erinnert mich an den ὀμφαλός in der μήτρα, oder vielmehr noch an den ὄφις, welcher zeugt und nährt. Und ich finde auch wirklich ein Drittes in unserem Bilde, welches vortrefflich in diesen Gedankenkreis paßt, nämlich die αἰσχύνη ἐντεταμένη. Damit ist für die längst erwartete Gleichung: ὄφις = φαλλός aber auch φαλλός = ὀμφαλός ein Beleg gegeben. Dieser Beleg ist älter, als unsere Quelle glaublich machen könnte. Denn wir finden mit Überraschung das von Hippolytos beschriebene Bild in getreuer Wirklichkeit auf einer in Berlin befindlichen um etwa 1000 Jahre älteren Gemme aus Melos wieder[25]). Wir haben es also nicht nur mit einer sehr alten, sondern auch weit verbreiteten Vorstellung zu tun, ferner mit einer Vorstellung, welche nicht lediglich in den Rahmen kosmologischer oder theosophischer Spekulation gebannt ist, sondern viel eher in solche Zusammenhänge erst hineingedeutet wurde.

Das müssen wir vollends glauben, wenn wir endlich die bisher erörterte Vorstellungsreihe zusammenhängend auch im Mythos wiederfinden. Ich betone hier von vornherein, daß ich mich bei der Wiederherstellung des hier in Betracht kommenden Mythenstoffes der vergleichenden Methode bedienen werde. Die örtliche Herkunft der einzelnen Sagen, durch deren Vergleichung ich die ihnen gemeinsamen Züge aufdecke, hat nichts mit den Wegen zu tun, welche der als gemeinsam erkannte Mythenstoff in späterer Zeit und in nicht mythischer Form gegangen ist. Ich werde etwa auch eine Sage der Tschiglit-Eskimo heranziehen, wenngleich mir natürlich bewußt ist, daß zwischen diesen und den Gnostikern keinerlei

[24]) Hippolyt. VI 18, S. 252, Z. 32—35.

[25]) Milani, Studii e Materiali, vol. II, Fig. 101. Diesen Nachweis verdanke ich Herrn Professor R. v. Lichtenberg.

Zusammenhang besteht. Auf welchen Wegen diese Stoffe tatsächlich bis in die Gnosis gelangt sind, wage ich dieses mal noch nicht zu entscheiden. Ich möchte nur auf Grund des gleichen Tatbestandes hier und dort zu der Behauptung gelangen, daß sie dahin gelangt sind.

Gehen wir von dem Motiv der Verfolgung eines Weibes durch einen Mann aus, wie es die eben besprochenen Darstellungen zeigen, so bietet sich von selbst als mythische Parallele die Erichthoniossage dar [26]). Hephaistos verfolgt Athena in brünstiger Liebe und zwar mit der αὐσχύνη ἐντεταμένη, da er hernach seinen Samen fallen läßt. Daran schließt sich das Motiv der wunderbaren Zeugung: der Same fällt auf die Erde und diese gebiert den Erichthonios. Dieser gehört aber um so mehr in unseren Vorstellungskreis, als er schlangengestaltig ist. Wir finden also ein Motiv aus dem besprochenen Metrasymbol wieder: das wunderbar erzeugte, schlangengestaltige Wesen. Zur völligen Wiederholung des Zusammenhanges müßte sich aber ein von Erichthonios begangenes Inzest nachweisen lassen, wie das zwischen ὄφις und μήτρα geschieht. Dieses Motiv geht aus unserer Sage nur mittelbar hervor. In ihrer weiteren Folge wird nämlich Erichthonios in eine Lade getan (was meines Erachtens dem Bilde des ὄφις in der μήτρα entspricht) und den drei Töchtern des Kekrops anvertraut, mit dem Verbote des Öffnens und Hineinschauens. Diese drei Pflegerinnen [27]) erinnern lebhaft an die drei „Mütter" σκότος, βυθός und ὕδωρ der Nikolaiten [28]). Die drei Pflegerinnen, mit Ausnahme der einen, Pandrosos, übertreten das Verbot. Nun scheint es mir aber, daß in den Zusammenhang: „Verbot des Schauens und Übertretung", „Flucht und Verfolgung" und „Fallenlassen des Samens" das Motiv des Inzestes mit Notwendigkeit hineingehört und im vorliegenden Falle ergänzt werden darf. Denn in vielen Sagen steht dieses Motiv in dem angedeuteten Zusammenhange. Ich nenne vor allem wegen ihrer Vollständigkeit die früher schon versprochene Sage der Tschiglit-Eskimo. Sie wird bei Petitot, Traditions indiennees du Canada Nord-Ouest, p. 7—8,

---

[26]) Vgl. Stucken, Astralmythen, S. 217, Anm.

[27]) Sonst sind es neun, z. B. die neun Müller Heimdalls; vgl. Hüsing, Die Iranische Überlieferung usw. S. 31 (Mxthol. Bibl. II 2.

[28]) Vgl. oben.

folgendermaßen erzählt [29]): Au commencement vivaient un homme et sa sœur, Ils étaient fort beaux l'un et l'autre, et le jeune homme se prit d'amour pour sa soeur et voulait en faire sa femme (Inzest). Mais il voulait la surprendre durant la nuit, afin qu'elle ne se doutât de rien et qu'elle ignorât (Verbot des Schauens), de qui elle recevait ces visites [30]). Poursuivie nuit après nuit par cet inconnu, qu'elle ne pouvait découvrir, à cause de l'obscurité de sa hutte, Maligna noircit ses mains après le fond de sa lampe, et, dans les embrassements qu'elle fit à son adorateur, elle lui barbouilla le visage de suie, sans qu'il s'en aperçût. Le jour venu, le visage machuré de son propre frère lui apprit son malheur (Übertretung). Elle exhala sa douleur en gemissements, et s'échappa de la hutte, pour n'y plus rentrer (Flucht). L'incestueux, transporté par la passion, poursuivit (Verfolgung) sa seur....

Die Motive „Inzest", „Schauen" und „Flucht und Verfolgung" finden sich hier nebeneinander. Es fehlt nur das „Fallenlassen des Samens", welches die wunderbare Erzeugung andeuten würde. Nun finden wir aber einen Geschlechtsakt, eine Flucht und Verfolgung und das Fallenlassen des Weisheitstrankes, dessen Identität mit dem Samen schon Stucken [31]) bewiesen hat, in der Sage von Odin bei Gunnlod [32]). In dieser Sage ist insofern eine Verschiebung enthalten, als der Verfolger wie der Verfolgte Männer sind. Man kann dabei an jene Erzählungen denken, in welchen das Kind z. B. vom Großvater (Vater usw.) verfolgt und des öfteren ausgesetzt wird (z. B. wieder in der Lade). Zutreffend wird hier dieser Vergleich, wenn man bedenkt, daß Gunnlod den Odin mit dem Odrhörir nährt, daß sie also hier die Amme oder Mutter ist. Der Gedanke ist also gerechtfertigt, daß auch in dieser Sage ein Inzest zu ergänzen wäre, denn Odin wohnt der Gunnlod bei.

Die von einem Weibe ausgehende Flüssigkeit (also den ποταμὸς ἐκπορευόμενος ἐξ 'Εδέμ!) finden wir nicht nur in der Odrhörir-Sage,

---

[29]) Nach Stucken a. a. O. S. 243 Anm.

[30]) Vgl. Sigmund und Signy in der Volsungasage. Die Eddaübers. v. Gering, S. 183[1].

[31]) Vgl. S. 211 f. u. öfter.

[32]) Bragarœdur 3. Edda a. a. O. S. 355.

sondern auch in einer Andeutung der Edda, Lokasenna 34.[32a]) Hymirs Töchter (vielleicht drei?) harnen dem Njordr in den Mund. Ferner gehört hierher der Fluß Wimur, der aus den Genitalien der Riesentochter Gjalp hervorkommt. Thor verstopft die Quelle mit einem Stein [33]). Meines Erachtens kann es sich hierbei nur um doppelgeschlechtige Wesen handeln, deren Erguß gleichzeitig Samen- und Nährflüssigkeit ist [34]). Ich berufe mich hierfür auf die analogen Vorgänge bei der Erschaffung einerseits des Orion, andererseits des Kwasir [35]), aus dessen Blut ja der Odrhörir hervorging, der bei Gunnlod eine Rolle spielt. Orion entsteht aus dem Samen, Kwasir (= Odrhörir = Nährflüssigkeit) aus dem Speichel dreier Götter. Die doppelte Tätigkeit des Nährens und Zeugens ist auch von der Kuh Audumla [36]) überliefert. Sie nährt den Riesen Ymir mit ihrer Milch, die in vier Strömen aus ihren Zitzen rinnt und zeugt den Buri, indem sie während dreier Tage die Reifsteine leckt, also durch ihren Speichel. Mir scheint, daß Ymir und Buri hier Doubletten sind.

In fast allen diesen Sagen, denen sich noch viele andere anfügen ließen [37]), ist ein gemeinsamer Tatbestand zu erkennen. Es erfolgt immer eine zweimalige Zeugung; die eine (eigentlich muß es die erste sein) geschieht durch Fallenlassen des Samens eines einzigen Urwesens, die zweite ist ein Inzest, zuweilen zwischen Geschwistern, in Wirklichkeit wohl aber zwischen Erzeuger und Erzeugtem. All dies entspricht völlig unserem Metrasymbol, nicht minder auch der zeugende und nährende Strom, welcher von einem, öfters scheinbar weiblichen, Urwesen ausgeht. Zu diesen Motiven treten noch die des „verbotenen Schauens" und der „Flucht und Verfolgung", aber auch die Trennung des Inzest treibenden Paares [37a]) (Tschiglit-Sage, Odin-Gunnlod usw.).

[32a]) A. a O. S. 36.

[33]) Skaldskap. 2. Edda v. Gering S. 363.

[34]) Dem entspricht auch die Gleichung von σπέρμα und γάλα mit dem αἷμα bei Simon, Hippolyt. VI 17, S. 250, Z. 97 ff. Zu der Gleichung οὐρεῖν = emissio seminis nach Antonin. Lib. 41 vgl. Stucken a. a. O. S. 211, Anm. 2.

[35]) Stucken S. 211 f.

[36]) Gylfag. 6.

[37]) Z. B. die Tamarsage, Genesis 38, 13—30, wenn dort auch die Motive zum Teil unvermittelt nebeneinander stehen.

[37a]) So möchte ich Stuckens Motiv „Trennung der Ureltern" umnennen.

Das letztere Motiv finden wir noch in einem besonders lehrreichen Beispiel vorhanden, nämlich im Schöpfungsmythos des japanischen Ko-ji-ki [38]). Izana-gi-no-Kami (Augustus Mas qui invitat) und Izana-mi-no-Kami (Augusta Femina qui invitat) sind Geschwister. Sie zeugen den Feuergott. Derselbe verbrennt die Geschlechtsteile der Mutter bei der Geburt; infolgedessen stirbt sie, d. h. sie geht in die Unterwelt (Trennung, erste Flucht) [38a]). Izana-gi folgt ihr. Sie verbietet ihm, sie anzusehen, dann wolle sie mit ihm zurückkehren. Izana-gi übertritt das Verbot. Darauf verfolgt ihn Izana-mi (zweite Flucht). Um sie abzuwehren, wirft Izana-gi dreierlei von sich [39]) (= fallengelassener Same!), nämlich: Kopfschmuck, Kamm und endlich einen Stein. Letzteres Motiv wiederholt sich, wenn Izana-gi mit einem Stein das Höllentor schließt [40]). — Abgesehen von den schon bekannten Motiven lehrt uns diese Sage zweierlei. Zunächst darf man sie als eine Vervollständigung des Mythos von Orpheus und Eurydike auffassen. Aber Eurydike stirbt durch einen Schlangenbiß. Die Schlange ist aber dem japanischen Mythos zufolge ihr eigener Sohn. Zweitens bringt sie das neue Motiv der verbrannten Geschlechtsteile bei, welche wiederum dem zerrissenen Mutterleib [41]) entsprechen. Setzen wir die Schlange der Orpheus-Sage für den japanischen Feuergott ein und berücksichtigen die sachliche Gleichheit dieses „Mutterleibes" oder der Geschlechtsteile mit der bei Simon und anderwärts genannten Metra, so finden wir in dem vorliegenden Mythos die Vorstellung der die Metra spaltenden Schlange, wie sie aus der mehrfach erwähnten Stelle des Philo Byblius bekannt ist [42]). Die beiden Teile der μήτρα lernten wir aber als Himmel und Erde kennen. Sie ent-

[38]) Stucken S. 218, Anm. und 232 ff.

[38a]) Ich schließe aus dem Zusammenhange der Motive: Inzest — Unterweltfahrt — Flucht — Verfolgung bei völliger Analogie mit der früher entwickelten Reihe: Inzest — Trennung — Flucht — Verfolgung, daß der Unterweltfahrt das Motiv: Trennung des Inzest treibenden Paares substituiert werden darf.

[39]) Dazu mythologische Parallelen bei Stucken S. 234.

[40]) Das ist also der Stein, welchen Thor nach Gjalp schleudert (Skaldskap. 2). Das dürfte die sexuelle Bedeutung des Motivs wohl erhärten.

[41]) Ganz parallel die Zerreißung bei Tamar. Vgl. Rōstham u. a.

[42]) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XXIII, S. 393.

sprechen somit dem gleichfalls ägyptischen Paare Nut und Keb. Himmel und Erde sind hier aber zugleich das Urelternpaar wie Izana-gi und Izana-mi, wie die Geschwister in der Tschiglit-Sage u. s. f. Die Verbrennung der Geschlechtsteile ist also nur eine Doublette des im Izana-gi-Mythos enthaltenen Motivs von der Trennung des Inzest treibenden Paares, aber eine Doublette, welche unmittelbar zu unserem Metrasymbol führt. Ja, wir können dieses noch durch ein Motiv ergänzen: das letzterzeugte Wesen trennt die beiden anderen. Nun verstehen wir vielleicht auch den simonischen Ausdruck Πατὴρ βαστάζων für den zwischen Δύναμις und Ἐπίνοια befindlichen Dritten. Das βαστάζων (d. i. „der Aufhebende"[43]) ist der plastische Ausdruck für die Bewegung des Schu, der die Göttin Nut von Keb weg- und emporhebt, wie auf dem genannten Bilde deutlich zu sehen ist.

Dieser Dritte ist im Izana-gi-Orpheus-Mythos und wohl auch in der Fassung des Philo Byblius die Schlange. Wir wissen bereits daß die systematische Stellung des ὄφις zwischen dem „Zweiten" (Zeugenden) und „Dritten" (Gezeugten) schwankt. Doch wir besitzen immerhin auch Mythen, welche ihn noch als „Zweiten" erschließen lassen, d. i. als den Zeugenden, welcher daher die „Trennung" nicht verursacht, sondern erleidet. Unter den verschiedenen hier in Betracht kommenden Sagen ist für unseren Zweck die Attis-Sage die geeignetste. Die ihr als Vorspiel dienende Agdistis-Sage enthält das „mannweibliche Urwesen", die „Verfolgung", das „Fallenlassen des Samens" und zum Schluß eine Entmannung. Attis selbst ist von einer Jungfrau geboren, also wunderbar erzeugt. Doch ist seine Mutter Nana doch wohl nur eine Doppelgängerin der Agdistis selbst; daher sein Verhältnis zu dieser ein Inzest. Und auch hier folgt wieder die Entmannung. Da diese eine Unterweltfahrt zur Folge hat (Flucht und Verfolgung), so sind wir vollends berechtigt, an eine Parallele mit der Orpheus- resp. Izana-gi-Sage zu glauben. Der Unterschied ist nur, daß in der Attis-Sage der Mann der Verfolgte ist, ferner, daß dem Zerreißen des Mutterleibes in den Orpheus-Izana-gi-Sagen eine Entmannung in der Attis-Sage entspricht. Daß aber der Phallos dem ὄφις in der μήτρα entspricht, dürfte längst klar geworden sein;

---

[43]) Nach Papes Handwörterbuch der griech. Sprache, I. S. 438.

denn der ὄφις ist ja der Zeugende. Die Attis-Sage enthält somit jene Variante in der Stellung des ὄφις, deren wir zur vollständigen Ableitung des Metrasymbols bedurften.

Es ist also ein geschlossener Kreis mythologischer Vorstellungen, der sich in der Symbolik des simonischen Systemes erhalten hat. Die Metra ist das Urwesen, welches aus sich selbst einen Sohn zeugt und mit diesem einen Dritten. Dieser Tatbestand läßt sich selbst in den abstrakten Spekulationen der Ἀπόφασις über die Δύναμις und Ἔπινοια wieder erkennen. In diesen letzteren hat sich auch deutlich das mythische Trennungsmotiv erhalten (διάστημα) und selbst den Ausdruck, welcher für den Trennenden gebraucht wird, konnten wir aus mythisch beeinflußten Vorstellungen erklären. Und wenn sich endlich zeigte, daß in den erwähnten mythischen Vorstellungskreis auch das Motiv der Flucht und Verfolgung gehörte und daß dieses Motiv des öfteren als Abstieg in die Unterwelt ausgedrückt ist, so scheint mir hier auch die Wurzel für die in meiner Arbeit mehrfach erwähnte ὁδὸς κάτω ἄνω bloßgelegt zu sein.

Sicherlich fehlt es diesen vorliegenden Ableitungen nicht an Mängeln. Immerhin aber sollen sie in einem wohlwollenden Leser die prinzipielle Überzeugung erwecken, daß auch späteste kosmologische und theosophische Spekulationen auf mythologischen Grundlagen beruhen und daß im besonderen das Verständnis der Gnosis durch die Heranziehung des Mythos wesentlich gefördert werden wird.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

Jahresbericht.
Descartes bis Kant. 1908, 1909.

Von

K. Jungmann.

1) Die Kosmogonie des Descartes im Zusammenhang der Geschichte der Philosophie, von P. F. Eberhardt. Brosch. in 8°, 98 S. — Verlag Trenkel, Berlin 1908.

2) René Descartes, von K. Jungmann. Vol. in 8° von VIII und 234 S. — Leipzig, F. Eckardt, 1908.

3) Descartes, erster Teil der Studien zur neueren Erkenntnistheorie, von A. Kastil, Privatdoz. an d. deutsch. Univ. Prag. Vol. in 8° von XIV—219 S. — Halle, Niemeyer, 1909.

1. Die Geschichte der Kosmogonien ist noch zu schreiben. Es will mir aber scheinen, als habe Dilthey mit einer vor ungefähr zehn Jahren an der Berliner Universität gestellten Preisaufgabe: „Die historische Bedeutung der Weltentstehungslehre des Descartes" einen Anstoß in dieser Richtung gegeben, und ich gehe wohl nicht fehl, wenn ich auch E's Broschüre damit in Beziehung bringe. Das Thema zwang, die Jahrtausende phil. Denkens zu überblicken und hatte sicherlich seinen Zweck erfüllt, wenn es den Bearbeiter dazu geführt, sich an der einen oder anderen Stelle selbständig arbeitend zu vertiefen. Unser Autor hat gleich im Zentrum eingesetzt und gibt mit seiner Analyse der Kosmogonie des D. eine Arbeit aus erster Hand. Es läßt sich immerhin fragen, ob er sich dabei wirklich zu einem klaren, einwandfreien Bilde durchgearbeitet habe. Übrigens, er gibt dies indirekt selbst zu, indem er Descartes der Willkür und Unklarheit anklagt (S. 41, 37). Des Übels Kern liegt im Mangel einer Quellenkritik (S. 33). Für eine hist. Beurteilung der Kosmogonie des D. kommt sicherlich nur die Darstellung in den „Prinzipien"

in Betracht. Le monde, Discours, Météores und besagte Briefstellen zeigen, wie D. seine Konzeption über den Weltzusammenhang allmählich zur Klarheit dieser endgültigen Darstellung durchgearbeitet hat. Ein Beispiel: Zur Erklärung der physikalischen Erscheinungen hatte sich D. gezwungen gesehen, eine Dreiheit von Elementen anzunehmen; wir würden sagen: drei Ätherformen. Das Himmelselement (keineswegs mit der Luft zu identifizieren! S. 35) erfüllt den „unendlichen" Weltenraum, und ihm gegenüber repräsentieren Feuer- und Erdelement nur verschwindend kleine Quantitäten. Im „Le monde" führt D. diese Dreiheit auf eine Zweiheit zurück. Er läßt das Feuer- aus dem Himmelselement entstehen, bezeichnet aber das Erdelement als ursprünglich, die bei der ursprünglichen Teilung zurückgeblicbenen, verhältnismäßig größeren Korpuskeln umfassend. (siehe édition Cousin, t. IV, p. 249, 268). In den „Prinzipien" dagegen leitet er das Erdelement aus dem Feuer- und dieses aus dem ursprünglichen Himmelselement ab. — Etwas Nebensächliches: In einer wissenschaftlich sein wollenden Abhandlung sollte man einer Bemerkung, wie der folgenden, nicht begegnen müssen: Die Salons bemächtigten sich der Philosophie des D. „Ihre Insassen dachten nichts und waren nichts, aber wie reizend und gelehrt klang dies: Je pense, donc je suis." (S. 71).

2. Meine eigene Arbeit übergehen, wäre wohl etwas mehr wie Bescheidenheit. Doch ein Wort nur: Ich hatte mir vorgenommen, die Richtlinie D.schen Denkens aufzudecken, den Weg zu verfolgen, der D. zu seinen Hauptwerken geführt hat, und deshalb als Untertitel gewählt: „Eine Einführung in seine Werke". Im übrigen verweise ich auf Boutroux' Besprechung in: „Rapports de l'Académie des sciences mor. et pol." 20. Février 1909 — p. 681 ff.

3. A. Kastil will eine Geschichte der modernen Erkenntnistheorie schreiben (S. 1), das „allmähliche Auseinandertreten der bei Descartes noch ungeschiedenen Fragen" verfolgen (S. 171). In erster Linie soll der Entwicklungsgang der apodiktischen Evidenz aufgedeckt werden, speziell dessen allmähliche Befreiung von dem ursprünglich damit verquickten Problem der Genesis der Ideen. Der Plan ist vielversprechend. Ich bedaure nur, daß der Autor nicht an eine Geschichte um der Geschichte willen denkt, sondern dieselbe „in den lebendigen Dienst der Probleme" stellt (S. 1). Die Gefahr ist groß, daß eben nicht ein philos.-historisches Werk entsteht, sondern eine

historisch-kritische Beleuchtung der Philosophen von vorgefaßtem Standpunkte aus. Die Phil.-Geschichte ist aber ein Ziel, und eine vorurteilsfreie Interpretation der Werke der Träger derselben bleibt unumgängliche Voraussetzung. Doch, warten wir ab! In der vorliegenden, Descartes gewidmeten Studie mag man die Vermischung von Theorie und Geschichte ungern sehen, man wird darin aber manche Gedanken finden, die in die Tiefen D.schen Denkens hineinleuchten und zu einem einwandfreieren Verständnis seiner Werke führen können. In erste Linie möchte ich die Ausführungen über D.s „okkasionalistischen Nativismus“ stellen (S. 87, 169), glaubend, daß von hier aus ein erklärendes Licht auf alle Probleme der Descartes-Forschung fällt. Um eines nur anzudeuten: Alle Ideen sind als eingeboren zu bezeichnen in dem Sinne, als sie Denkmöglichkeiten repräsentieren. Daß sie aktuell seiend werden, bedarf einer Ursache, die in oder außer mir liegen muß. Demnach unterscheiden wir ideae adventitiae (Erfahrungsideen) und „des idées, faites et produites par moi“ (Universalien, wozu auch Raum und Zeit zu zählen sind). Eine ganz spezielle Gruppe bilden dann jene Ideen, die mit mir als denkendem Sein selbst gegeben sind, also durch ein Selbstbesinnen bewußt werden; „les idées, nées avec moi“, innatae. Dazu gehören die Idee meiner Seele und die Idee Gottes.

Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, von F. Erhardt, Prof. der Phil. a. d. Univ. Rostock. Vol. in 8⁰ von VII—502 S. — Leipzig, Reisland, 1908.

Der Autor lehnt Sp. ab. Seine sehr eingehende Kritik steigert sich bis zu der Behauptung, daß Sp.s „Identitätslehre und sein psychophysischer Parallelismus zu den verkehrtesten und unhaltbarsten Theorien gehören, die in der Philosophie jemals aufgestellt worden sind“ (S. 356). Was bleibt dann noch übrig? Das ist schweres Geschütz! Sollte aber dieser Angriff den Geist Spinozas erwecken und zu einer vertieften, richtigeren Auffassung seines Gedankenganges führen, die „Kritik“ hätte sich dann auch für die Geschichte der Philosophie ein großes Verdienst erworben! — Als gewissenhafter Forscher hat der Autor die bisherige Kritik durchgesehen und gibt als Resultat dieser Untersuchungen in der Einleitung einen Entwurf einer Geschichte des Spinozismus (mit Nachträgen im Anhang). Jeder Phil.-historiker wird dafür dankbar sein, namentlich, da die weniger

bekannte ältere Zeit, d. h. die Periode bis zum Erscheinen der Briefe Jacobis, eingehend behandelt wird.

Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems, von W. Kabitz, Privatdozent an der Universität Breslau. — Vol. in 8⁰ von VI—159 S. — Heidelberg, Winter, 1909.

Die Leibnizinteressenten haben da ein vorzügliches kleines Werk vorzumerken, auf reichem und zum Teil ungedrucktem Tatsachenmaterial solide aufgebaut, in wohltuendem, ruhigem Forschertone gehalten. Der Autor folgt den Spuren L.schen Denkens bis zum Pariser Aufenthalt und kommt zu einem interessanten Resultate: Die Vielseitigkeit der Interessen und der Reichtum der Ideen wird natürlich nicht überraschen, dagegen aber die Tatsache, daß bereits schon in dieser Periode des Be- und Verarbeitens des Schulwissens jene Prinzipien wirksam sind, auf denen sein endgültiges System beruht. Noch stehen sie „unentwickelt, lose und unverbunden nebeneinander — immerhin aber bereits schon in einer gewissen Anordnung“.

Notes sur la correspondance de John Locke, suivies de trente-deux lettres inédites de Locke à Thoynard (1678—1681). Thèse complémentaire, par H. Ollion, maitre de conf. à Lyon. — Vol. in 8⁰ de 144 p. — Paris, A. Picard & Fils, 1908.

Seiner Schwester gewidmet, „en reconnaissance de sa dévouée collaboration“. — Einer chronologisch geordneten Liste der jedermann zugänglichen Briefe Lockes (etwa 500) folgen in extenso und mit erklärenden Bemerkungen versehen, 32 bisher nicht edierte, französisch geschriebene Briefe L.s an N. Thoynard, der, so etwas wie ein Mersenne der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, mit allen Gelehrten seiner Zeit eine außerordentlich ausgedehnte Korrespondenz unterhielt und für alle möglichen Fragen sich interessierte.

Zur Geschichte der japanischen Philosophie.

Von

Max Funke-Leipzig.

Die Grundlagen der japanischen Philosophie bilden der Konfuzianismus und Buddhismus, die durch die konfuzianischen Philosophenschule und durch die buddhistische Philosophenschule vertreten werden. Der Hauptvertreter der letzteren Schule ist der als Maler, Bildhauer, Kalligraph und Schriftsteller ausgezeichnete Priester Kōbōdaishi, bei Lebzeiten Kūkai genannt (774—835). Er ist der Stifter der Shingon-Sekte und verschmolz den Buddhismus mit dem Schintōismus, indem er die schintōistischen Götter für Inkarnationen der buddhistischen Gottheiten erklärte. Jūjū-shinron und Shōreishū sind seine bedeutendsten Schriften, die eine interessante Weltanschauung enthalten.

Die chinesischen Klassiker wurden bald in Japan eingeführt und mit ihnen die chinesischen Kommentaren der Han- (202 v. Chr. bis 220 n. Chr.) und Tang-Dynastie (618—908 n. Chr.). Am Anfang des 17. Jahrhunderts kamen die Tokugawa zur Regierung und waren von 1603—1868 die eigentlichen Beherrscher Japans. Zu dieser Zeit lernten die japanischen Gelehrten den chinesischen Kommentatoren Chou-tsze (1129—1200), einer der größten Philosophen der Sung-Dynastie, schätzen. In seiner dualistischen Weltanschauung setzte er dem ideellen Urprinzip ri (chin. li) das materielle Prinzip ki (chin. chi) entgegen. Ri gilt in seiner Sittenlehre als eine ursprüngliche absolut gute Natur, ki dagegen als eine charakteristische, teils gut, teils schlecht. Seine philosophischen Hauptwerke sind, abgesehen von seinen Kommentaren, Chou-tsze-iü-lui (jap. Shushi-gorui) und Chou-tsze-wen-tsi (jap. Shushi-bunshū); weitere Angaben von seinen Büchern und Aufsätzen finden wir in den Transactions of the Asiatic society of Japan, Vol. XX, p. 6.

Der erste japanische Gelehrte, der durch sein philosophisches System zum Philosophieren angeregt wurde, war Fujiwara Seigwa (1565—1619), der das Amt als Priester und Vorsteher eines buddhistischen Tempels in Kyōto innehatte. Er entsagte seinem Glauben und trat zum Konfuzianismus über. Der bedeutendste seiner Schüler war Hayashi Razan (1583—1657), ein Vertrauter des Shōguns Jyeyasu (1542—1616), der erste Shōgun aus dem Hause Tokugawa, der ein berühmter Feldherr und Staatsmann war. Durch Hayashi Razans Einflusse wurde die Philosophie von Chou-tsze zur Staatsphilosophie während der fast drei Jahrhundert langen Regierungszeit der Takugawa erhoben. Nicht alle Gelehrten waren Anhänger dieser Schule, und es entstand schon frühzeitig eine heftige Opposition gegen dieses orthodoxe System. Der nächste Philosoph, der eine hervorragende Stellung in der Geschichte der japanischen Philosophie einnahm, war Nakae Tōju (1608—1678). Er war der erste Anhänger des großen chinesischen Philosophen der Ming-Dynastie (1368—1644), Wang Yang-ming (1472—1528) (jap. Ōyōmei), dessen Lehre sich eng an die von Liu Siang-shan (jap. Riku Shōzan), ein Zeitgenosse Chou-tsze's, anschloß. Die philosophische Methode des letzteren war von der Chou-tsze's eine diametral entgegengesetzte. Von den Werken Wang Yang-ming's besitzen wir zwei Ausgaben: Wang Yang-ming-chüan-schu (jap. Ōyōmei-zensho) und Wang Yang-ming-chüan-tsi (jap. Ōyōmei-zenshū), vgl. Inouyé (Rikugō-zasshi, Februar 1892) und Knox (Transactions Vol. XX p. 9 ff.). Neben Tōju schlossen sich noch andere bedeutende Männer seiner Lehre an, besonders Kumazawa Banzan, ein Schüler Tōju's (1619—1691), Miwa Shissai (1669—1744) und Ōshio Chūsai (1794—1837).

Als Gründer der Suiga-Shintō-Sekte ist Yamazaki Ansai (1618 bis 1682) zu nennen. Er studierte in einem buddhistischen Kloster, glaubte aber an Buddhas Lehre nicht, sondern trat zum Konfuzianismus über. Später lag er shintōistischen Studien ob und versuchte den Shintōismus nach Chou-tszé's Lehre philosophisch zu erklären. Er hatte nicht weniger als 6000 Schüler, denn sein Ruhm war schon damals so bedeutend wie heute. Im Sentetsu-sōdan (Bd. III, Blatt 3 u. ff.) werden uns zwei für Anzai recht charakteristische Züge erzählt: Als er zum erstenmal nach Yedo kam, war er blutarm und entlieh die Bücher, die er zu seinem Studium brauchte, von seinem Nachbar, einem Buchhändler, bei dem auch ein gewisser Daimyō (Fürst) Inoue,

der ein großer Freund der Wissenschaft war, ein- und ausging. Als dieser einen Gelehrten als Lehrer suchte, wurde ihm von dem Buchhändler Ansai aufs wärmste empfohlen. Wie unangenehm überrascht war jedoch der Buchhändler, als er Ansai aufforderte, sich zu dem Daimyō zu begeben und Ansai ihm kühl erwiderte: „Wenn ein Daimyō etwas von mir lernen will, so soll er zu mir kommen!“ Als dem Daimyō später die trotzige Antwort mitgeteilt wurde, fühlte er sich indessen keineswegs verletzt, war vielmehr hocherfreut. Er erkannte die Charakterfestigkeit des jungen Gelehrten — war es doch nach der alten Sitte üblich, daß der Schüler zum Lehrer, nicht der Lehrer zum Schüler ging — und begab sich sofort in das ärmliche Heim Ansais. — Einst richtete der Daimyō von Aizu an Anzai die Frage: „Meister, darf ich euch fragen, was euch Vergnügen macht?“ Dieser antwortete: „Drei Dinge bereiten mir Vergnügen. Erstens, daß ich als Mensch, als höchstes aller Geschöpfe auf Erden geboren bin. Zweitens, daß ich in einem friedlichen Zeitalter lebe und so ungestört meine Studien treiben kann und“ — hier zögerte er, da er den Daimyō zu beleidigen fürchtete und erst, als dieser ihn ermutigte, frei von der Leber zu sprechen, fügte er hinzu — „drittens, daß ich nicht als Daimyō, sondern in niederem Stande geboren bin. Ein Daimyō, dem stets geschmeichelt wird, der sein Leben in sinnlichen Vergnügen und nichtssagenden Zerstreuungen verbringt, muß verweichlicht werden und unwissend bleiben, aber der gewöhnliche Sterbliche erfährt von Jugend an die Bitterkeiten des Daseins und muß notgedrungen in der harten Schule des Lebens Erfahrungen sammeln, so seinen Charakter stählen und an Weisheit zunehmen“. Der Daimyō, aufs höchste überrascht, atmete tief auf und entgegnete: „Wahrlich, es ist so, wie ihr, mein Lehrer, sagt!“ — Nach seinem Tode spaltete sich seine Schule in drei Teile, an deren Spitze Asami Keisai (1652—1711), Miyake Shōsai und Satō Naokata (1650—1719) standen. Zu bemerken sei hier noch, daß Miyake Shōsai sein Rōchi-roku, ein dreibändiges philosophisches Werk, mit seinem eigenen Blut geschrieben hat, als er jahrelang im Gefängnis schmachten mußte.

Als selbständiger Philosoph trat Yamaga Sokō (1622—1685) auf, er ist zugleich der Begründer einer nach ihm benannten Kriegskunst. Als frühreifes Kind konnte er schon mit 6 Jahren schreiben und rechnen, mit 9 Jahren wurde er Schüler Razans und hielt mit 11 Jahren Vorträge über das Lun-yü, eines der vier Bücher des Kon-

fuzius. Bis zu seinem 40. Jahre blieb er der Lehre Chou-tszes treu, änderte aber dann seine Ansicht und gab unter dem Titel Seikyō-yōroku seine eigene Philosophie heraus. Später veröffentlichte er sein Hauptwerk Yamaga-gorui. Nach ihm gibt es nur ein Werden, d. h. es gibt weder Anfang noch Ende, die Welt ist weiter nichts als eine große sichtbare Form der beiden Grundprinzipien In und Yo, das negative und positive Prinzip, die in der chinesischen und japanischen Philosophie eine wichtige Rolle spielen; ein wirkliches Ende gibt es also nicht. Sokō soll über 4000 Schüler gehabt haben.

Auf Sokō folgte Itō Jinsai (1625—1706), der nicht nur von Sokō, sondern auch von dem chinesischen Philosophen Wu Ting-han der Ming-Dynastie beeinflußt worden ist. Jinsai stimmte mit der Lehre Wu Ting-han nicht überein, weil letzterer behauptete, daß ri und ki identisch seien, während Jinsai der Ansicht war, daß es nur ki und kein ri gäbe, denn er sagt: „Das materielle Prinzip ki ist nicht aus dem ideellen Prinzip hervorgegangen, sondern dieses ist in jenem erhalten". Demnach ist er Monist und als solcher eher Materialist als Idealist. Wie Sokō leugnet auch er die Schöpfung der Welt. Es gibt nur eine fortwährende Erzeugung, also keine Vernichtung. Das Menschengeschlecht lebt ohne Aufhören, da die Seelen der Verstorbenen stets in ihre eigenen Kinder übergehen. Nach Jinsais Ansicht soll Konfuzius der Autor nur vom Lun-yü sein, während das Ta-hsio ein anderer geschrieben haben soll und das Chung-yung nicht echt sein soll. Wu Ting-han dagegen schreibt die Autorschaft Konfuzius zu. Jinsais System führte sein Sohn Itō Tōgai (1670—1736) weiter. Bekanntlich teilte sich Jinsais Schule in zwei Schulen, an der einen stand Tōgai an der Spitze, an der anderen Namikawa Temmin (1679—1718). Itō Tōgai war als Gelehrter größer als sein Vater, als Philosoph aber nur sein Schüler.

Nicht minder hervorragend wie Sokō und Ansai ist Kaibara Yekken (1630—1714). Er war ein ungemein vielseitig gebildeter Gelehrte auf den verschiedensten Gebieten, denn er hat mehr als 100 Bücher verfaßt, wovon die beiden folgenden Jigo-shu und Shinshiroku die wichtigsten sind. Anfangs war er Anhänger Chou-tszes, wandte sich aber später von seiner Lehre ab. Nach ihm gibt es in der Welt nur das Ki (Energie) und im tätigen Flusse desselben sind die beiden Prinzipien In und Yō, die in wechselseitiger Beziehung stehen, wird aber das Ki bald In, bald Yō, so nennt Yekken es Dō (Weg);

Ri (ideelles Prinzip) aber, wenn Ki regelmäßig und geordnet ist. Do und Ri ist dasselbe wie Ki und Ri. Als etwas Unabhängiges existiert das letztere nicht, sondern ist nur ein Attribut des Ki. Sein Grundgesetz in seiner Kosmologie ist, daß das Ki das Grundprinzip, aus dem alles in der Welt entsteht, ist. In seiner Sittenlehre schätzt er die Aufrichtigkeit das Höchste, die Ehrerbietung aber weniger hoch als Chou-tsze.

Ein ebenso einflußreicher als hervorragender Philosoph war Butsu Sorai, auch Bussorai oder Ogyū Sorai genannt (1666—1728). Mit Kosmologie hat er sich nicht beschäftigt und legte sein Hauptaugenmerk auf die Sittenlehre. Nach seinem Tode spaltete sich seine Schule in eine philosophische, die sein Schüler Dazai Shuntai (1680 bis 1747), und in eine literarische Schule, die sein Schüler Hottori Nankaku (1683—1759) weiterführte.

Als letzten Philosoph nennen wir in unserer Skizze den unglücklichen Ōshio Chūsai (1794—1837). Ihm ist es auch gelungen, eine völlige Übereinstimmung zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus festzustellen. Nach ihm ist der letztere das Prototyp des ersteren. Sein Hauptwerk ist Senshintō-sakki. Um seine Mitbürger vor der Hungersnot zu retten, zettelte er eine Verschwörung gegen die Regierung an, die aber bald entdeckt wurde. Er selbst mußte fliehen und zog einen freiwilligen Tod vor, um nicht lebend in die Hände der ihn verfolgenden Soldaten zu fallen.

Hieraus ersehen wir, daß die Lehren der chinesischen Philosophen Konfuzius, Chou-tsze und Wang Yang-ming das Fundament der japanischen Philosophie bilden. Erst die Japaner Sokō, Jinsai, Yekken, Sorai und Chūsai haben dieselbe fortgebildet und praktischer gestaltet. In ihren philosophischen Ideen sind sie weiter gekommen als die Chinesen. Wenn sie sich auch von Chuo-tsze und Wang Yang-ming losgesagt haben, so haben sie sich aber nicht gewagt von Konfuzius loszureißen. Konfuzius ist eben ihr unerreichtes Vorbild, ihr gemeinsamer Meister.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bauch, B., Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie. Heidelberg, Winter.

Baumann, J., Wolffsche Begriffsbestimmungen. Leipzig, Dürr.

Boutroux, E., Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit. Leipzig, Teubner.

Brunner, C., Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Freiheit. Berlin, Schnabel.

Budde, G., Allgemeine Bildung und individuelle Bildung in Vergangenheit und Gegenwart. Langensalza, Beltz.

Eucken, R., Die Philosophie des Th. Aquino und die Kultur der Neuzeit. Sachsa, Haacke.

Fechner, Die 3 Motive und Gründe des Glaubens. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf.

Kronenberg, M., Kant. 4. Aufl. München, Beck.

Kühnert, H., Comtes Verhältnis zur Kunst. Leipzig, Eckardt.

Lasson, G., Beiträge zur Hegel-Forschung. H. 2. Berlin, Trowitzsch.

Mackay, J., M. Stirner. 2. Aufl. Treptow, Zack.

Opitz, H., Die Moderne auf dem Kriegspfad gegen Gott. Leipzig, Eckardt.

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann.

Shaftesbury: Die Moralisten. Jena, Diederichs.

Spicker, G., Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Stuttgart, Frommann.

Walleser, M., Die ältere Vedanta. Heidelberg, Winter.

Ziegeler, Z., Das Weltbild E. v. Hartmanns. Leipzig, Eckardt.

Zimmer, H., Führer durch die deutsche Herbart-Literatur. Langensalza, Beltz.

B. Englische Literatur.

Dewey, J., The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought. New York, Holt.

Greenwood, L., Nicomachean Ethics Book VI. Cambridge, University Press.

Hicks, R., Stoic and Epicurean. New York, Scribner.

Johnson, Th., Proclus' metaphysical elements. Osceola.

Mc Taggart, J., A commentary on Hegel's Logic. Cambridge, Univ. Press.

C. Französische Literatur.

Armaingaud, Montaigne pamphlétaire. Paris, Hachette.
De Wulf, M., Histoire de la philosophie en Belgique. Bruxelles, Dewit.
Hamelin, C., Trois lettres d'Epicure. Paris, Colin.
Peladan, La philosophie de Leonard de Vinci. Paris, Alcan.
Pillon, L'Année philosophique. Paris, Alcan.
Sentroul, B., La philosophie religieuse de Kant. Le Saulchoir à Kain.
Tixeront, J., Histoire des dogmes. Paris, Gabalda.
Werner, Ch., Aristote et l'idealisme platonicien. Paris, Alcan.

D. Italienische Literatur.

Chiappelli, Dalla critica al nuovo idealismo. Torino, Bocca.
Romolo, L'evoluzione religiosa americana. Fiorenza, Fontremola.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 138, 4. 1. Stepphun, Wladimir Solowjew. Tiemann, Das Problem der Materie bei E. v. Hartmann. Vorländer, Kants Werke in der Akademie-Ausgabe. — H. 2. Fortsetzung der beiden ersten Abhandlungen.

Philosophisches Jahrbuch. B. XXIII. H. 2. Walz, Hume und der Positivismus und Nominalismus. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.

Revue Néo-Scolastique. 1910. Nr. 66. Scalia, La philosophie de K. Marx.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1910. Nr. 3. Correspondance de Ch. Renouvier et de Secrétan. Lachelier, Note sur les deux derniers arguments de Zenon d'Élée contre l'existence du mouvement. Supplément. Hamelin, Trois Lettres d'Epicure.

Revue de Philosophie. 1910. Nr. 5. Müller, Quelques problèmes de logique et d'histoire de la logique, Kant. Huit, L'Absolu, Étude historique. — Nr. 6. Maritain, La science moderne et la raison. Diès, Revue critique d'histoire de la philosophie antique. A propos de D. Scot: Lettres de Belmond et Huit.

Revue philosophique. 1910. Nr. 6. Seliber, Le Néo-Vitalisme en Allemagne.

Mind. 1910. Nr. 74. Murray, Philosophic Pre-Copernicanism.

The philosophical review. 1910. Nr. 110. Salter, Schopenhauer's contact with pragmatism. Dewing, The significance of Schelling's theory of knowledge. — Nr. 111. Shelton, Spencer's formula of evolution. Lindsay, The philosophy of Schelling.

The Monist. 1910. Nr. 2. Johnston, The dramatic element in the Upanishads. Pick, The Followers of Jesus in the Talmud.

The Hibbert Journal. 1910 Nr. 3. Loisy, Remarques sur le volume „Jesus ou le christ".

The Armerican Journal of Psychology. 1901. Nr. 2. Freud, The origin and development of psycho-analysis.

The Journal of Philosophy, Psychology an scientific Methods. 1910. Nr. 8. Giffert, The pragmatism of Kant. — Nr. 9. Pitkin, James or Bergson: or, who is against intellect?

Rivista di filosofia. 1910. Nr. 2. D'Ercole, L'essere evolutivo finale di una nuova concezzione ed orientazione del pensiero filosofico, uscente dall' Hegelianismo.

Eingegangene Bücher.

Bauch, B., Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. Heidelberg 1910. C. Winter.

Bilharz, A., Descartes, Hume und Kant. Wiesbaden 1910. J. F. Bergmann.

Catalogus Dissertationum Philologicarum Classicarum, Editio II. Leipzig 1910. Buchhandlung G. Fock.

Claparède, Ed., La psychologie animale de Charles Bonnet. Genf 1909. Georg & Co.

Cohen-Kysper, A., Versuch einer mechanischen Analyse der Veränderungen vitaler Systeme. Leipzig 1910. Georg Thieme.

Eckertz, E., Nietzsche als Künstler. München 1910. C. H. Beck.

Faye, E. de., Étude sur les origines des églises de l'âge apostolique. Paris 1909. E. Leroux.

Förster, Fr. W., Autorität und Freiheit. Kempten 1910. J. Kösel.

Frey, A., Sinn der Weltgeschichte. Stuttgart 1910. W. Kohlhammer.

Galton, F., Genie und Vererbung. Leipzig 1910. Dr. W. Klinkhardt.

Gaultier, P., La vraie éducation. Paris 1910. Hachette & Cie.

Horwatt, A. de, Nouveau système philosophique. Genf 1910. Eggimann & Cie.

Keyserling, H., Schopenhauer als Vorbild. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.

Konnerth, H., Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers. München 1910. R. Piper & Co.

Lasson, G., Beiträge zur Hegel-Forschung Heft 2. Berlin 1910. Trowitzsch & Sohn.

Markowski, H., De Libanio Socratis Defensore. Breslau 1910. M. & H. Marcus

Mehlis, G., Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig 1909. Fritz Eckardt.

Monumenta Germaniae Paedagogica Band XLIV., XLV., XLVI. Berlin 1910. Weidmannsche Buchhandlung.

Opitz, H. G., Die Moderne auf dem Kriegspfad gegen Gott. 2. Folge. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.

Petrone, Igino., Il diritto nel mondo dello spirito. Milano 1910. Libreria editrice Milanese.

Pfordten, v. d., Konformismus. Heidelberg 1910. C. Winter.

Pikler, I., Die Stelle des Bewußtseins in der Natur. Leipzig 1910. J. A. Barth.

Rau, A., Das Wesen des menschlichen Verstandes und Bewußtseins. München 1910. E. Reinhardt.

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius. 2. Aufl. Gütersloh 1910. C. Bertelsmann.

Sertillanges, A.-D., S. Thomas d'Aquin. Tome I/II. Paris 1910. F. Alcan.

Süß, W., Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik. Leipzig 1910. B. G. Teubner.

Tatarkiewicz, W., Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien. Gießen 1910. A. Töpelmann.

Wild, C., Atom und Seele. St. Gallen 1910. C. C. Wild.

Wolf, G. A., Eine neue und religiöse Weltauffassung im Lichte des Konzentrationsgesetzes. Leipzig 1910. Fritz Fckardt.

Wolff, K., Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. München 1910. C. H. Beck.

Ziegler, L., Das Weltbild Hartmanns. Leipzig 1910. Fritz Eckardt.
